
SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS

GERMANY



DER FREIE WIL

EINE ENTWICKLUNG IN GESPRÄC

VON

KARL JOEL





DER FREIE WILLE

Karl Joël

Der freie Wille

Eine Entwicklung in Gesprächen



MÜNCHEN 1908. F. BRUCKMANN A.-G.

Dem Freunde

Theodor v. Auspitz-Artenegg

VORWORT

Eine heute verworfene Lehre in einer heute verworfenen Form vorzutragen — ist eine doppelte Ketzerei, deren ganzer Schwere der Verfasser sich wohl bewusst ist. Er weiss, dass es heute in der freiesten der Wissenschaften nicht freisteht, die innere Freiheit zu verfechten, wie es auch nicht freisteht, die äussere Freiheit des Gesprächs zu entfalten — heute, da die philosophische Zeitrichtung noch immer mechanistischer ist als die Mechanik und die philosophische Diktion scholastischer als die Scholastik. Aber er ist getrost; denn er glaubt an eine Zukunft, die erneuen wird, mächtiger als aller Zug der Zeit und aller Zorn der Zunft. Und er sieht auch in Zeit und Zunft schon Zeichen der Gährung.

Für die Form zwar wird mancher Fachgenosse noch eine freundliche Entschuldigung bereit haben: der Verfasser sei als Historiker der Sokratik auf die Absonderlichkeit des Dialogs verfallen und habe Platon kopieren wollen, was ihm allerdings nicht gelungen sei. Ob ihm nun wohl das Bekenntnis nützen wird, dass es auch nicht beabsichtigt war und dass ihm die dialogische Form aus inneren Gründen sich aufdrängte? Wer nur den leisesten Sinn für geistigen Stil hat, wird es ihm glauben und sogleich erkennen, dass die lockere Gesprächsführung hier nach Ursprung, Gang und Ziel eine andere ist. Schliesslich ist ja doch nicht der Dialog platonisch, sondern Platon dialogisch. Das hohe Vorbild des klassischen Dramatikers der Philosophie lag schon darum fern, weil hier — ob mehr aus Mangel oder Absicht, ist für den

Leser gleichgültig—auch auf jeden Versuch zu künstlerischer Dramatik verzichtet ist. Der Dialog ist auf seine einfachste Form gebracht, das reine Zwiegespräch, die sachliche Debatte. Von aller äusseren Handlung und Szenerie ist abgesehen; nur hie und da treibt das Gespräch selber einen schwachen Fingerzeig auf die von ihm geforderte Situation hervor, und bloss zum Schluss baut es die schwellende Stimmung zur Szene aus und schlingt sich in seine Landschaft zu symbolischer Illustration wie der Geist in die Natur.

Um weiter noch der Debatte ihren allgemeinen, sachlichen Charakter zu erhalten, ist auch auf Charakteristik der Personen völlig verzichtet. Sie erhalten nicht einmal Namen, und da sich immer nur zwei Partner gegenüberstehen, genügt der Absatz, um anzuzeigen, wo sie im Wechsel des Gesprächs einander ablösen. Die Personen selber sind rein gegeben durch die hier vorgeführte innere Entwicklung des Problems vom naiven Standpunkt bis zum letzten metaphysischen; sie vollzieht sich an dem als „Naiver" eingeführten Gesprächspartner, der deshalb (nur einmal durch den „Versucher" abgelöst) durch alle Debatten hindurch hier den lernenden Opponenten abgibt. Er muss zuerst als naiver Indeterminist in einem möglichst an der Oberfläche gehaltenen, sozusagen propädeutischen Gespräch vom modernen Aufklärer den Stachel des Problems empfangen; er wird dann zu tieferer Einführung durch die nacheinander aufgerufenen Vertreter der einzelnen Wissenschaften belehrt, immer stärker in den modernen Determinismus hineingedrängt bis zur völligen Bekehrung; dann aber tritt ihm noch einmal ein kritischer fundierter Indeterminismus entgegen, von Stufe zu Stufe sich Bahn brechend, höher führend und schliesslich sich durchsetzend, bis in nochmaliger Wendung im Schlussgespräch der metaphysische Ausgleich mit dem Determinismus gewonnen wird.

Der Autor braucht nicht zu sagen, dass er hier ein Erlebnis von Jahrzehnten, seine eigene Entwicklung niederlegt.

Er braucht nicht erst mitzuteilen, dass er selber einst leidenschaftlich den Determinismus bekannt hat, — von dem er sich hier losringt, erst skeptisch, kritisch, den Stimmen der Seele, des Lebens, der Praxis gehorchend, die ihr Recht fordern und sich nicht binden lassen, dann theoretisch aufsteigend in den Stufen des Indeterminismus, die bezeichnet sind durch die Titel: kausale Perspektive, kausale Praxis, kausale Wirklichkeit, kausale Freiheit, und die endlich hinaufführen zum Tempel, zum „Mysterium", in dem der nicht durch Titel und Form Geblendete oder Geschreckte — odi profanum — die Andeutung einer Metaphysik, den Versuch einer Weltanschauung erkennen wird. Die Stufen des Indeterminismus sind hier nicht in ganzer Schärfe gesondert und waren es noch weniger in der erlebten Entwicklung, die erst allmählich, in Jahren sie aufbrach. Es war ein Ringkampf, bei dem der Erlebende, oft auf den früheren Standpunkt zurückgeworfen, mit immer neuen Griffen sich aufraffte, den Gegner zu besiegen, der ihm in der eigenen Brust zurückgeblieben war und der beständig von aussen gestärkt ward durch die Massenstimmen des Determinismus, durch die rings andrängende Phalanx moderner Wissenschaften. Dieser schwere kritische Prozess, diese wechselreiche unerschöpfliche Dialektik musste, als sie sich darstellen wollte, in derselben Form äusserlich niederschlagen, die sie innerlich trug: als Debatte. Und so kam dem Verfasser der Ansatz dialogischer Form im ersten Kolleg über Willensfreiheit, als er den Streit und seine Parteien in aller Schärfe und Lebensechtheit vorführen und auch den Gegnern alle Gerechtigkeit widerfahren lassen wollte.

Um dieser Gerechtigkeit und auch um der Klärung willen ist hier der Gegensatz der Parteien und die Macht des Determinismus vielleicht etwas voller aufgetrieben, sind auch die Gegner im ganzen ersten Abschnitt des Buches zum Siege geführt und dabei, zwar nicht entfernt vollständig, doch

breiter zu Worte gekommen als später manche, die dem Standpunkt des Verfassers näher stehen, mit denen aber sich auseinanderzusetzen er vermied, um nicht die langgesponnene Verhandlung noch mehr zu erschweren und zu verwickeln. Um dabei auch das „Zeugenverhör“ im Gerichtsprozess (wie es mit glücklichem Ausdruck Adickes für diesen Streit wünscht) möglichst verlässlich zu gestalten, hat er die Deterministen möglichst mit ihren eigenen Worten ins Feld geführt und will sich dafür gern den kleinen Vorwurf der Unwahrscheinlichkeit und der Schwerfälligkeit langer Zitate im Gespräch gefallen lassen. Ist er sich doch auch sonst der Mängel der dialogischen Form bewusst, deren schlimmster die Kehrseite ihres Vorzugs, ihrer dialektischen Stärke ist: die geringere Fähigkeit zum positiven Ausbau, zur strengen Systematik, das Uebermass der ἐνέργεια, über dem das ἔργον zu kurz kommt. Trotzdem lässt er sich das Recht zur dialogischen Form gerade in dieser dialektischsten aller Fragen nicht abstreiten, und er kann es nicht ernst nehmen, wenn dieselben gestrengen Herren, die über Platon gewichtige Untersuchungen pflegen und über Leibniz' Nouveaux essais, über Berkeleys und Humes Dialoge gründliche Privatissima lesen, dieselbe dialogische Form heute als feuilletonistisch verpönen.

Wer aber diese Form nur als sokratische Spezialität kennen will, mag aus R. Hirzels reichem Werke über den Dialog lernen, welch gewaltiger Geschichte er sich in der philosophischen Literatur der Jahrtausende rühmen darf, wie zu allen Zeiten seit Sokrates Fromme und Freie, Dogmatiker und Kritiker, Idealisten wie Naturalisten, fast kann man sagen, die Lebendigsten in der Philosophie einmal zur dialogischen Form griffen, noch in der Spätantike z. B. Augustin wie Galen, dann Alkuin wie Anselm von Canterbury, dann all die Heissen und Starken der Renaissance, Petrarca und Laurentius Valla, Machiavelli wie Savonarola, Bruno, Galilei,

Erasmus, Lipsius und andere mehr, dann fast all die Grossen vor Kant: Bacon und Hobbes, Descartes und Malebranche, Shaftesbury, Berkeley und Hume, Bayle und Leibniz, Montesquieu, Voltaire und Diderot, weiter die deutschen Aufklärer und die Romantiker, auch Schelling, Fries und Solger, Joseph de Maistre so gut wie Strauss und Büchner, Comte, Gobineau, Renan und so noch unzählige — nun aber soll dieser reich sprudelnde Quell auf einmal versiegen? Die Form, in der die Philosophie zuerst klassisch ward, soll ihr heute versagt sein? So war's wohl nur eine Marotte, dass der Urphilosoph Sokrates und die ganze Literatur seiner Schüler dialogisierte? So ist es wohl gleichgültig, dass der Dialog in Hirzels Nachweisen als der „Vorbote der Revolution" erscheint, dass die Renaissance ihr auffrischendes, schäumendes Leben in einer „Sturmflut" von Dialogen ergoss, dass der Dialog „niemals so populär gewesen" als in der Reformation, die Ranke als „Ein grosses Gespräch" bezeichnet, dass Lockes und Leibniz' Hauptwerke aus Gesprächen entstanden, dass die grossen Alten das Denken selber definierten als ein Gespräch der Seele mit sich selbst? Ob also nicht doch der Dialog ins Wesen der Philosophie als ihre eingeborene Form hinabreicht?

Man sage nicht: die Form ist gleichgültig. Für den, der es ernst meint, gibt es nichts Aeusserliches; er weiss, dass jedes Denken seine Sprache hat, dass Nietzsche lyrischer Aphoristiker sein musste, so gut wie Aristoteles sich akroamatisch und Spinoza sich mathematisch geben musste. In jeder andern Form aber nähert sich die Philosophie den Wissenschaften oder der Poesie oder der Religion; doch ihr allein gehört — nicht als ihr Ganzes, aber als ihr Besonderes, als ihr spezifischer Lebensprozess — die Dialektik, deren Urform der Dialog ist. Entspricht er doch gerade der grossen Mittlerin Philosophie, die den Menschen zur ganzen Erkenntnis und die Erkenntnis zum ganzen Menschen führen, die

Leben in Denken und Denken in Leben wandeln will; denn er schärft und ernüchtert, aber er belebt auch und erwärmt. „Auch ich", sagt Schelling, „sehe den Philosophen lieber mit dem geselligen Kranz im Haare als mit der wissenschaftlichen Dornenkrone, wo er sich als wahrer abgemarterter Ecce homo dem Volke vorstellt". Doch Solger sagt mehr: „Das beste Philosophieren ist und bleibt doch immer das gesellige. Es ist das eigentlich wirkliche, es lebt unmittelbar; es kommt aus dem Herzen und geht zum Herzen". Und so erwuchs der Dialog vornehmlich in den geistig lebendigsten, kritisch erregten Zeitaltern, in den revolutionären Perioden, wie Hirzel findet, „als ein Zeichen und Mittel ihrer geistigen Kämpfe", daher am meisten in den Zeiten der „Sophisten, Humanisten, Aufklärer". Aber es waren gerade nicht die negativen Sophisten, sondern ihre positiven Gegner, die Sokratiker, Platon voran, die den Dialog entfalteten, und es waren eben nicht bloss die kleinen Humanisten, sondern auch Bruno und Galilei, und nicht bloss die kritischen Aufklärer, sondern auch Leibniz und Schelling. Und wer Hirzels schönes Schlusswort liest: „Mag daher der Dialog für den heutigen Geschmack eine Antiquität sein, für die historische Betrachtung steht er da als ein Denkmal kampfesfroher und schöpferischer, echt jugendlicher Zeiten der Weltgeschichte" — wer diesen Satz beherzigt, wird heute den Dialog nur dann als „Antiquität" mehr oder minder pietätvoll begraben, wenn er der Gegenwart eben den Kampfesmut und die Schöpferkraft abspricht und die Kraft, sich zu verjüngen. Wer aber in dieser Zeit gerade die Züge vortreten sieht, die Hirzel als Triebkräfte zur Dialogik hervorhebt: Jugend- und Kampfesgährung einer Renaissance, Erziehungs- und Bildungsdrang, Durst nach Erlebnis, Sinn für Geselligkeit, Kultus der Natur, Ideal der Persönlichkeit, und wer dagegen heute am meisten untergraben findet, was — auch wieder nach Hirzel — im Mittelalter der Dialogik so ungünstig war:

die bindende, fest geschlossene Weltanschauung, dem wird gerade heute wieder die rechte Stunde für den Dialog gekommen scheinen, und er wird es als Zeichen nehmen, dass heute in der reger erwachten Dramatik der Sinn für Dialektik des Gesprächs sich schärft und schon allerlei feine Zwitter von Buchdrama und Dialog ihr Spiel treiben. Die Gefahr der Schöngeistigkeit wird er nicht zu sehr fürchten in einer Zeit, da die geschulteste der Wissenschaften es nicht hindern konnte, dass aus ihr Nietzsche hervorbrach, und seine Künstlergeste es nicht hindern konnte, dass er als Buchstoff und Kollegthema in die Wissenschaft zurückkehrte. Für die Universitätsphilosophie aber, die seit zwei Menschenaltern ihren Einfluss auf den Zeitgeist — nicht gerade zu grossem Segen für ihn — an die outsiders der Philosophie abtreten musste, besteht heute die Gefahr eher in einer falschen Wissenschaftlichkeit, die nicht Wissen und Methode ist, sondern nur die Erkaltung und Vertrocknung zu einer Scholastik, die um so gefährlicher ist, als sie das Gegenteil davon zu sein glaubt, und doch nur hinter der alten, echten Scholastik zurücksteht durch den Mangel einer starken Ueberzeugung und hohen Weltanschauung. Und diesen geistfeindlichen Geist der Scholastik, diese Selbstvernichtung der Philosophie, möchte durch den Leben suchenden Dialog hier einer bekämpfen, der seine Zunft liebt und der nicht vergessen kann, dass die grössten Zeiten der Philosophie immer akademisch waren. Als Platon die Akademie gründete, deren Söhne wir ja doch alle sind, schrieb er den Phädrus und bekämpfte den Buchgeist, den monologisierenden, in dem heute wieder die Philosophie zu verdorren droht.

Platon schrieb; Sokrates konnte nicht schreiben, er konnte nur immer Gespräche führen, weil er sich nicht durchringen, weil er nur kämpfen, nicht siegen konnte. Im Sokratiker Platon aber konnte und musste der Dialog niederschlagen, kam er durch Kampf zum Sieg; doch mit

dem vollendeten Siege sank er bei Platon selbst aus innerer Fülle zu äusserer Form; aus Philosophieren ward Philosophie; der Denkprozess krystallisierte sich zum System. Was damals ein Segen war, ist heute ein Verderben; denn heute ist die Philosophie im unbewussten Dogmatismus erstarrt. Zur Wiedererweckung des sokratischen Geistes und das heisst zur Verjüngung der Philosophie, zur Aufstachelung ihres alten dialektischen Grundtriebes, zur Erneuerung der Gedanken im Denken selber ist dieses Buch geschrieben, und wenn darin eine Abhängigkeit liegt, so will sich der Verfasser gern zu ihr bekennen. Er weiss: der Dialog ist eine Uebergangsform, die klassische Form für den Kampf, für die Wende der Zeiten. Er ist aber durchdrungen davon, dass wir an der Wende der Zeiten stehen und vor einem harten Geisterkampfe, der unsere Weltanschauung aufwühlen und umschaffen wird.

Wenn aber die Abhängigkeitssucher durchaus Beschäftigung haben müssen, so wäre es lustig, über den Boden von Basel zu spekulieren, den Nietzsche im Hinblick auf seine und Overbecks erste Kampfschrift einmal scherzend „vulkanisch“ nannte, über diese Renaissancestadt, in der schon in den Tagen der Reformation allerlei Streiter für und gegen Freiheit lebten (wie Erasmus, Grynäus, Oekolampadius), in der wieder in unsern Tagen Jakob Burckhardt, Böcklin und Nietzsche zu Lehrmeistern einer Renaissance wurden, eines befreienden Individualismus überhaupt, in der auch religiöse Separatisten aller Art jederzeit gediehen, — und der freundliche Zufall will es, dass in den letzten Jahren dort nicht nur von theologischer und von juristischer, sondern auch dreifach von biologischer Seite Lanzen eingelegt wurden gegen den heute vorherrschenden Positivismus, Mechanismus und Determinismus, für Humanismus, Teleologie und Vitalismus und d. h. ingesamt für die Freiheit. Mit Wehmut gedenkt ferner der Verfasser eines seiner Vorgänger auf dem Basler Lehr-

stuhl der Philosophie, des alten Idealisten Steffensen, der gleich Sokrates nicht zum Schreiben kam, weil er nur immer ringen musste gegen die Uebermacht des Naturalismus, und der, wie erzählt wird, im Vortrag die Parteien in tiefer Erregung wundersam dramatisch gegeneinander führte. Heute aber, da neue Fahnen und Waffen auf den Plan gekommen, heute drängt der Kampf zur Entscheidung, und er wird entschieden werden in dem eigentlichsten Kampfproblem, der grande question des Leibniz, der Frage der Willensfreiheit.

Die streitigste Frage der streitigsten Wissenschaft hat Hume sie genannt. Wie sollte sie gerade sich nicht in der Streitform selber aussprechen und nicht als Disput niederschlagen, wie sie doch in dem sich gestalten muss, der nicht blind und starr Partei ergriffen, sondern die Gegensätze in die eigene Brust genommen zu kritischerem Kampf und Ausgleich! Nicht der Dialog ist hier die aufgesetzte, künstliche Form; nein, die monologische Darstellung wäre es gewesen. Der Verfasser nimmt es als Bestätigung, wenn jetzt eine schöne Studie von Jos. Mack über die Willensfreiheit schon eine Neigung zur Dialogik in der Behandlung dieser Frage konstatiert. Aber wenn dort der Streit der Parteien und mit ihm die Dialogik unnütz gefunden wird, so möchte er statt des faulen Friedens in unserer Frage vielmehr den Streit als ewig, notwendig und fruchtbar proklamieren, und die ganze Geschichte bestätigt es, wenn sie nicht unerklärlich sein und Unsinniges geboren haben soll. Am Ende des Buches wird es vielleicht deutlich werden, dass in diesem Problem der Urdialog der Seele selber zu Worte kommt, und dass die Grundantithese des Bewusstseins, das nur in ewiger Spannung und Auseinandersetzung zwischen Subjekt und Objekt lebt, sich darin zum Austrag bringt, ja das Leben selber in seinem steten Wechsel von Aktion und Passion, und schliesslich auch die Kausalität selber in ihrer Relation von Bedingendem und Bedingtem dieses Problem

herausringt. Der Streit zwischen Freiheit und Notwendigkeit ist der tiefste aller Kämpfe, in den alle anderen münden, ein unendlicher Kampf, nicht weil es in ihm nicht wahren Sieg und gültigen Ausgleich gibt, sondern weil jede Epoche von eigenem Leben und eigener Weltanschauung den Ausgleich in ihrer Form sich erobern muss. Schelling sagt noch zu wenig: „Es ist Zeit, dass der höhere oder vielmehr der eigentliche Gegensatz hervortrete, der von Notwendigkeit und Freiheit, mit welchem erst der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung kommt.“ Es gilt den Mittelpunkt der Philosophie, weil es den Mittelpunkt der Kultur, des Lebens, des Weltgeschehens überhaupt gilt. Aber Zeit ist es — weit mehr als vor hundert Jahren gerade, da Schelling schrieb. Zeit ist es mehr wie je, weil im wachsenden Ansturm des 19. Jahrhunderts am Ende der Kampf zu einem Stillstand gekommen ist, in dem Kultur und Leben zu erstarren drohen, da die äussere Notwendigkeit mit eiserner Umklammerung die innere Freiheit erwürgt. Der Mechanismus hat über den Menschen gesiegt. Nun, da der Mensch der Sieger der Erde geworden, sank ihm die Seele in tiefste Knechtschaft. Sein höchster äusserer Triumph ward seine schwerste innere Niederlage. Alles Eigene versinkt ihm nun im grossen Andern, in Natur, Gesellschaft, Geschichte, und der Widerspruch zwischen Theorie und Praxis muss schliesslich die Praxis zur Lähmung, die Theorie zur Skepsis bringen; so stehen wir vor einem drohenden Geistesbankerott, wie ihn die Menschheit noch nicht erlebt hat.

Ueber diese innere Krisis hat der Verfasser bereits sein Herz ausgeschüttet in einem Aufsatz, der im ersten Jahre des neuen Jahrhunderts geschrieben (in der Neuen D. Rundschau Januar 1902 erschienen) diesem damals begonnenen Buche ursprünglich zur Einleitung bestimmt war. Er ist betitelt: „Die kommende Frage“ und verkündete als solche die alte halb vergessene Frage der Willensfreiheit, der man so

überdrüssig geworden oder die man erledigt glaubte. Und es sieht aus, als sollte die Prophezeiung sich erfüllen; die geistige Atmosphäre ist inzwischen schwüler geworden, das heraufziehende Gewitter ist schon manchen spürbar geworden, die sich in schönster Selbstsicherheit wiegten, und als erstes Zeichen prasselte in den sieben Jahren seither ein Regen von Literatur über die Frage der Willensfreiheit nieder, wie vorher kaum in ebensoviel Jahrzehnten. Der Niederschlag der letzten Monate konnte nicht mehr berücksichtigt werden. Auch die gewaltige Geschichte des Problems, über die ja Schriften von Göring, Heman, Löning, soeben auch H. Gomperz, u. a. gut orientieren, durfte nicht aufgerollt werden, da die reichlich beschwerte Behandlung möglichst zu entlasten war. Denn es galt in das tiefste Ringen der Gegenwart einzuführen, den Kampf der Lebendigen möglichst breit zu entfalten, möglichst hoch zu entfachen; es galt zu bekennen, durch Bekenntnis zu belehren, durch Belehrung anzutreiben, um von den Angetriebenen wieder zu lernen. Denn Lernende sind wir alle in dieser Frage, die so gross ist, dass sie in alle Wissenschaften greift, Recht und Politik wie Religion und Kunst in den Tiefen aufrührt. Es ist die eigentliche Frage der Entscheidung, die Frage unserer Stellung in Welt und Leben. Es ist die Frage, die am weitesten ausgreift und die uns am nächsten angeht. Denn die Frage der Freiheit ist die Frage des Menschen. Und es gilt mehr als mystisch-romantisch glauben machen an unsere Freiheit; es gilt ihr Recht zu erobern, das logische Recht der Freiheit.

BASEL, im Mai 1908

KARL JOËL



Inhalt

	Seite
Vorwort	VII
Der Aufklärer und der Naive	1
Die Stimmen der Wissenschaft	28
Der moderne Philosoph	28
Der moderne Jurist	97
Der moderne Naturforscher	154
Der moderne Historiker	190
Der moderne Theologe. Der Moralstatistiker	209
Umkehr	
Die innere Stimme	239
Der Versucher	269
Illusion und Skepsis	285
Der Alp des Willens	299
Fatalismus und Mechanismus	299
Erziehung	328
Verantwortlichkeit	336
Recht und Gesellschaft	342
Moral	415
Geistesfreiheit	422
Die Mythologie des Determinismus	427
Die eherne Astarte	466
Der Grund der Gründe	503
Causale Perspektive	503
Causale Praxis	518
Causale Wirklichkeit	532
Causale Freiheit	579
Der entfesselte Mensch	603
Freiheit und Unfreiheit	661
Mysterium	690

Der Aufklärer und der Naive

Du sprichst so selbstherrlich. Hast du schon einmal bedacht, ob du überhaupt freien Willen hast?

Sonderbare Frage! Ich sitze doch nicht im Gefängnis und bin gottlob nicht gelähmt.

Ich frage nach der Freiheit deines Willens, nicht deines Leibes. Du magst Herr deiner Glieder sein und magst sie rühren können wie ein Akrobat und ein Globetrotter, bist du darum schon Herr deiner selbst?

Gewiss, wenn ich bei Sinnen bin. Oder scheine ich dir betrunken oder irrsinnig?

Ich frage nicht, ob du geistig normal, ob du im ungehemmten Besitz deiner Denkfähigkeit bist. Frei denken magst du können, aber auch frei wollen?

Warum denn nicht? Ich höre ja gar nicht auf zu wollen, ohne dass ein Mensch mich zwingt. Ich will jetzt nach Hause gehen, ich will dann einen Besuch machen, ich will später in die Weinstube —

Genug, genug. Aber sage mir, warum willst du schon nach Hause gehen?

Wir essen um diese Zeit, und meine Frau ist pünktlich.

Du bist eben ein Pantoffelheld, und nennst dich frei? Aber wen willst du dann besuchen?

Mein Chef hat Geburtstag, und da muss ich doch gratulieren?

Du musst? Und das nennst du frei sein? Du bist ein ganz abhängiger Mensch, ein Streber und Kriecher.

Aber in die Weinstube gehe ich doch als freier Mann aus eigenem Willen.

Du gehst wohl sehr gern hin?

Ja, ich trinke da meinen gemütlichen Abendschoppen. Ich bin das so gewohnt und habe um diese Zeit immer einen so schönen Durst.

Du bist eben ein Sklave deiner Gewohnheit und deiner Lüste. Und du sprichst von Freiheit?

Aber ich brauche ja gar nicht hinzugehen und werde zu Hause bleiben, um dir meine Freiheit zu zeigen.

Dann bleibst du nicht aus eigener Initiative, nicht aus freiem Willen, sondern weil mein Widerspruch dich reizt und dein Trotz dich stösst wie ein Kind.

Jetzt werde ich gerade hingehen. Ich lasse mich nicht bestimmen.

Dann bist du erst recht ein Sklave deines Trotzes und so wenig frei wie der Pendel, der nach der andern Seite zurückschlägt, wenn man ihn nach der einen gehoben. Kenne ich dich als Trotzkopf, so kann ich dich berechnen und lenken wie eine Puppe, nur mit entgegengesetzten Griffen.

Wage es nur, mich als Puppe zu nehmen. Ich bin frei und kann tun, was ich will.

Ja, t u n kannst du, was du willst. Du hast die Fähigkeit dein Wollen, wenn es da ist, in Tat umzusetzen — aber auch die Fähigkeit dein Wollen zu erzeugen? Du bist Herr deiner Muskeln, die deinen Willen ausführen, aber bist du auch Herr deines Willens? Du kannst tun, was du willst, aber wirklich auch wollen, was du willst?

Närrische Frage! Ich will ja, also muss ich doch auch wollen können. Ich will heute z. B. ein Paar Handschuhe kaufen —

Du bildest dir wirklich ein, das wollen zu können?

Natürlich. Ich lasse es mir nicht ausreden.

Handschuhe scheinen mir ein überflüssiger Luxus für dich.

Aber es ist doch anständig und Sitte sie zu tragen.

So bist du ein Sklave der Sitte und Mode. Und wenn nun die Mode des Handschuhtragens abkommt?

Dann trage ich sie doch, ich will nicht rote Hände bekommen.

So bist du ein Sklave der Eitelkeit.

Ich bin nicht eitel. Ich brauche Handschuhe, weil ich sonst friere.

So ziehst du es vor, ein Sklave deiner Weichlichkeit zu sein. Du Armer! Du bildest dir ein, du kannst Handschuhe wollen, aber du musst sie wollen. Es ist genau so, als ob der Stein spräche: ich kann fliegen — ja nämlich, wenn er geworfen wird. Du kannst Handschuhe wollen, weil du gestossen, getrieben bist bald von der Sitte bald von deiner Eitelkeit bald von deiner Weichlichkeit.

Nein, ich bin nicht gezwungen, ich will mir's noch überlegen, ob ich mir Handschuhe kaufe. Ich weiss nicht, ob ich Geld genug bei mir habe.

Also wenn du drei Mark mehr in der Tasche hast, dann willst du sie. So hängt's nicht von deinem Willen ab, sondern von den Umständen, vom Inhalt deines Portemonnaies. Wo bleibt da deine Freiheit?

Darin besteht eben die Freiheit, dass ich das Geld ebensogut für Handschuhe wie für Nötigeres ausgeben kann.

Das nennst du Freiheit? Findest du deine Not grösser, so wendest du unweigerlich das Geld für Nötigeres auf, und ist deine Eitelkeit grösser, so kaufst du ebenso unweigerlich Handschuhe. Kenne ich genau deinen Charakter und deine Verhältnisse, so kann ich abzählen, was du tust.

Aber ich kann eben mehrerlei tun und wählen — das ist meine Freiheit.

Das heisst die Freiheit des Bratenwenders, um kantisch zu reden, das ist, als ob der Ball beim Spiel den Mund auftäte und riefe: wie bin ich doch frei! Ich kann nach rechts fliegen, aber auch nach links, ich kann vorwärts auf die Mauer schlagen, aber auch rückwärts auf den Baum, ich brauche mich nicht auf den Boden zu senken, ich kann auch emporsteigen. Ja, das kann der Ball alles — nur muss er nach den verschiedenen Richtungen geworfen werden. So dünkst auch du dich frei, weil du nicht bloss nach einer Richtung, von einem Motiv gezogen bist. Aber du bist um so weniger frei, weil du von mehreren gezogen wirst. Deine Eitelkeit zieht dich rechts, deine Weichlichkeit links, deine Lüsternheit vorn, dein Geiz hinten, dein Hochmut oben, deine Faulheit unten — das nennst du frei sein. Frei nennst du dich, weil in dir bald Beelzebub den Teufel austreibt, und bald der Teufel Beelzebub.

Halt ein! Nicht genug, dass du mir die Freiheit raubst, nimmst du mir auch die Ehre und machst mich zum moralischen Scheusal.

Beruhige dich! Du sollst ein Ausbund von Güte sein, du sollst nicht aus leiblichen Gliedern, sondern bloss aus Tugenden zusammengesetzt sein — und bist doch ein Sklave. Nur deine Fesseln sind andere. Die Vaterlandsliebe zieht dich rechts, die Kindesliebe links, dein Rechtsgefühl vorn, dein Mitleid hinten, dein Heldenstolz oben, deine Demut unten, und so ziehen dich die Engel von allen Seiten und rufen durcheinander: folge mir, nein, folge mir, nein, mir —

Ich aber stehe inmitten und lächle allen zu und entscheide, welchem ich folge. Ich wähle unter den Motiven — so bin ich frei.

Ja, frei bist du, und wählen kannst du wie der Pendel, ob er rechts oder links, lang oder kurz schwingt. Frei bist du wie ein Mensch, den man am Galgen zugleich noch er-

schiesst und verbrennt. Er kann sprechen: frei bin ich, denn ich brauche nicht am Feuer zu sterben, die Kugel kann mich schon vorher getroffen haben; ich brauche auch nicht an der Kugel zu sterben, denn der Strick kann mich vorher erwürgt haben; doch auch dieser Notwendigkeit kann ich entrinnen — das Feuer kann mich nämlich vorher erstickt haben. Es kommt nur darauf an, welche Todesart rascher und wirksamer ist; sterben muss er. Und so kommt's nur darauf an, welches Motiv in dir stärker ist; dem stärksten musst du folgen.

Wer aber entscheidet über die Stärke der Motive? Ich wäge sie ab, ich entscheide, und so behaupte ich, dass ich frei bin.

Dann könnte auch der Präsident einer Versammlung behaupten, er mache alle Beschlüsse und sie fallen, wie er wolle; er entscheide, bloss weil er von seinem Sitze aus die Parteistärke, die Stimmen abschätzt und danach urteilt, welche Sache gesiegt hat. Und es siegt immer die stärkste Sache, und du hast Amen zu sagen. Die Motive streiten in deinem Innern, und nicht du, sondern sie entscheiden nach ihrer Stärke, was geschieht. Du bist nur der Handlanger deines stärksten Motivs.

Falsch! Ich will dich mit deinem eigenen Bilde schlagen. Wer sagt dir denn, dass es ein stärkstes unter den Motiven geben muss? Wenn sie nun gleich stark sind? Bei Stimmengleichheit entscheidet der Präsident. So werde ich doch wenigstens bei gleicher Stärke der Motive völlig frei entscheiden.

Wenn du mir damit kommst, so muss ich dir Buridans Esel vorführen. Erschrick nicht, es ist ein braves Tier, wandert schon ein halbes Jahrtausend durch die Geschichte unseres Problems, ist auch ursprünglich gar kein Esel und ist überall zu finden, nur nicht bei Buridan. Doch das ist gleichgültig. Die Frage ist: was wird ein Esel tun, der hun-

gernd zwischen zwei völlig gleichen, auch gleich entfernten Heubündeln steht, die also mit gleicher Stärke seinen Appetit reizen? Antwort: er wird verhungern.

Ja, weil er ein Esel ist.

Aber der Esel ist ursprünglich gar kein Esel, sondern ein Mensch, nämlich bei Aristoteles und Dante, wo der Fall schon vorher zur Sprache kommt, und wer sagt dir, dass ein Mensch entsprechendenfalls sich anders verhalten würde und könnte? Doch tröste dich! Du wirst nicht verhungern. Auch der Hund Krambambuli in der Novelle der Ebner-Eschenbach reisst sich aus der Qual der Wahl. Schon Leibniz hat es gesehen: Jener Fall ist illusionär, der Esel kommt gar nicht in die peinliche Verlegenheit, welchem Heubündel er sich zuwenden soll. „Die Welt kann niemals in gleiche Hälften geteilt sein durch eine Ebene, die mitten durch den Esel geht und ihn der Länge nach durchschneidet, so dass auf beiden Seiten alles an Grösse und Beschaffenheit vollkommen gleich ist. Weder die Hälften des Universums noch die Eingeweide des Esels sind auf beiden Seiten jener senkrechten Teilungsebene von gleicher Beschaffenheit und Lage. Es wird also in und ausser dem Esel Dinge genug geben, die ihn mehr nach der einen als nach der anderen Seite treiben, so wenig wir das merken." So bist du doppelt geschlagen. Denn 1. gibt es keine gleiche Stärke der Motive, und 2., wenn es eine solche gäbe, könntest du nicht entscheiden, sondern müsstest in der Schwebe hängen bleiben, und wenn du verhungern solltest.

Mag sein, aber ich habe doch oft zwischen zwei Trieben meines Herzens geschwankt und mich schliesslich für den schwächeren entschieden.

Dann schien er dir nur schwächer, er war es nicht.

Aber er zeigte sich doch vorher und nachher schwächer und konnte sich sonst nicht durchsetzen.

Dann ist er dazwischen geschwollen und übergelaufen und sei's auch nur für einen Moment.

Das sagst du — wenn's aber nicht so war?

Dann war der Gegentrieb zurzeit zurückgegangen.

Wenn aber auch das nicht der Fall war?

Dann hatte der schwächere Trieb seine Helfer. Oder warum bist du ihm gefolgt?

Ich hatte meine Gründe.

Deine Gründe? Dann haben deine Gründe und nicht du entschieden.

Nein, ich habe durch meine Gründe dem schwächeren Trieb zum Siege verholfen.

Das heisst, du folgtest dem schwächeren Motiv gegen das stärkere, aus einem dritten Motiv, das jenem zu Hilfe kam. Ob „Gründe", ob „Triebe" — es sind gleicherweise Motive, das heisst seelische Ursachen, und du bleibst der gehorsame Diener deiner Motive, die nach ihrer wechselnden Uebermacht über dich entscheiden.

Aber meine Gründe sind doch andere Motive als meine Triebe. Die Triebe sind mir eingepflanzt und mögen mich knechten, aber ich werde ihrer Herr durch meine Gründe, meine Vernunft — das ist mein Stolz, denn es ist das Zeugnis meiner Freiheit.

Ein falsches Zeugnis allen Moralisten zum Trotz! Denn für die überschauende Erkenntnis sind deine Gründe auch Triebe, deine Triebe auch Gründe deines Handelns.

Aber keine Vernunftgründe.

Was nennst du einen Vernunftgrund?

Ich rauche z. B. leidenschaftlich gern schwere Zigarren; der Arzt widerrät sie; ich gehorche aus Vernunftgründen.

Heisst das: um der Logik willen?

Nein, um meiner Gesundheit willen, die ich nicht schädigen will.

Siehst du nicht, dass durch die Brille deiner Vernunft nur der Trieb der Selbsterhaltung blickt?

Doch wenn ich nun gerade den Drang hätte mich zu töten?

So würde deine Vernunft dir Gifte raten. Sie lässt sich von allen deinen Trieben anwerben, sie dient dem Mörder und Tyrannen mit gleicher Treue wie dem Vaterlandserretter.

Du verachtest die Vernunft, des Menschen allerhöchste Kraft?

Ja des Menschen, des raffinierten Tiers. Was ist Vernunft? Die Hochkraft, das Raffinement des Denkens. Und was ist Denken? Bewegung in Begriffen. Begriffe aber sind leer wie Worte und warten auf Inhalt. Vernunft ist nur die klare Sprache, die kluge Technik, das planvolle Strassennetz des Geistes, aber der Sinn der Worte, der Zweck der Mittel, das Ziel der Wege kommt von den Trieben. Vernunft denkt, aber will nicht, sie denkt nur für den Willen der Triebe. Vernunft denkt, der Trieb lenkt. Vernunftgründe sind nur der Vorspann, die Fühlhörner, die scharfen Advokatenzungen der Triebe. Vernunft ist nur der fackeltragende Sklave deiner Triebe — und du willst durch Vernunft frei sein und deiner Triebe Herr?

Warum schmähst du mich so, dass du mich und meine Vernunft zu Sklaven meiner Triebe machst?

Warum schmähst du deine Triebe so, dass du ihnen nicht dienstbar sein willst? Vielleicht sind's Göttertriebe. Doch wenn's auch Göttertriebe sind, du bist ihnen blindlings verfallen, du bist nichts anders als ein Triebwerk und deine Vernunft nichts anderes als die Uhr, die den Gang der Triebe klarer regelt.

Ich bin kein Triebwerk. Die Triebe treiben nur, die Neigungen neigen nur, sie zwingen nicht, ich kann mich ihrer erwehren.

Nicht du, die Triebe erwehren sich der Triebe. Du bleibst ein Triebwerk. Oder meinst du etwa, du könntest ohne Triebe handeln?

Vielleicht.

Wie fängst du das wohl an! Ich frage dich: kannst du handeln ohne zu wollen?

Nein.

Denn Handlung ist Ausführung eines Wollens, und ohne Wollen ist nur Bewegung da, aber nicht Handlung. Kannst du nun wollen, bloss wollen, ohne etwas zu wollen?

Nein.

Das Etwas aber, das du willst, gibt eben das Motiv deines Wollens, bestimmt dein Wollen. Du kannst nicht wollen ohne Motiv. Wollen heisst schon einem Motiv folgen, bestimmt werden. Siehst du nicht, dass es im Wesen des Wollens schon liegt, unfrei zu sein?

Du tust ja so, als ob ich bei meinem Wollen gar nicht mitzureden hätte. Ich lasse mich doch nicht von allem und jedem bestimmen. Es gibt doch Motive, die auf mich nicht wirken. Es hängt doch von mir ab, was ich will. Ich will doch nichts, das mir völlig gleichgültig ist.

Ganz recht, du kannst nichts wollen, das dir völlig gleichgültig ist. Das hiesse etwas wollen, ohne es zu wollen. Du kannst nur wollen, was dein Interesse reizt, was du wünschest, was dich befriedigt, d. h. was dir Lust macht. Der Gegenstand deines Wollens hängt ab von deiner Empfänglichkeit. Das Empfängliche, Empfangende in dir, das, auf das gewirkt wird, ist die Empfindung. Du kannst nur wollen, was in deiner Empfindung als Gefühl gewertet wird. Der Gefühlswert heisst Lust. Du kannst nur Lust wollen direkt oder indirekt, d. h. Mittel der Lust oder Mittel gegen die Unlust. Lust und Unlust sind die Angelpunkte, die Bewegungsquellen deines Wesens, sind der ganze Inhalt deines Wollens. Du suchst die Lust, du meidest die Unlust — es

sind die einzigen Winde, die dich treiben. Ja treiben, du bleibst einTriebwerk. Frage all dein Wollen durch — auf das letzte Warum eines jeden Wollens gibt's keine Antwort als der Trieb zur Lust und der Trieb gegen die Unlust. Ich will's, weil's mir so gefällt; ich will's, weil's mich befriedigt, mich beglückt; ich will's nicht, weil's mir unleidlich ist, weil's mich quält, mich leiden macht. Ein Wollen ohne Trieb, ein Wollen, das nicht im letzten Grunde aus dem Trieb zur Lust oder gegen die Unlust stammt, das wäre ein Wollen, für das es kein Warum gibt? Ist das möglich?

Ich weiss es nicht.

Ein Wollen ohne Grund soll es geben? Dann allerdings wäre die Freiheit erwiesen. Ein freies Wollen ist ein grundloses Wollen; der Grund bestimmt, bindet das Wollen. Aber hast du schon jemals grundlos gewollt und gehandelt?

Grundlos gehandelt? Nicht einmal, nein tausendmal.

Nenne mir eine grundlose Tat, und ich spreche dich frei.

Soll ich dir denn alle dummen Streiche der Menschen aufzählen? Es sind hundertmal mehr als die Taten, die sie mit Gründen verantworten können. Aber es ist doch sonderbar. Ich meinte bisher, ich handle frei, wenn ich so recht aus gutem Grunde, also vernünftig handle. Du aber nennst mich frei, wenn ich grundlos, also närrisch handle.

Es scheint dir wohl sehr leicht, grundlos zu handeln?

Das Allerleichteste und Gewöhnlichste. Handeln denn die Tiere etwa aus Gründen? So müsstest du die Tiere eher als die Menschen frei nennen?

Wenn du das Tun der Tiere überhaupt Handeln nennen darfst, so handeln sie auf Grund von Trieben. Auf Grund — denn Triebe sind eben auch Gründe, nur für die Tiere nicht logisch erkannte, wohl aber reale, und du kannst das Warum des tierischen Verhaltens angeben. Doch nenne mir ein Tun, für das es kein Warum gibt, und ich glaube an deine Freiheit.

Sieh dieses Efeublatt — ich kann dir nicht sagen, warum ich's zerpflückt habe. Christus zeichnet Figuren in den Sand, als die Sünderin vor ihm steht zum Gericht, — kannst du mir sagen, warum er's tut? Sokrates lässt beim Todesgespräch seine Hand durch Phädons Locken gleiten. Weisst du warum? Da sitzt eine Frau im dämmerigen Zimmer, und plötzlich überkommt es sie, und sie muss weinen. Und fragst du sie warum? so sagt sie: ich weiss es nicht.

Es überkommt sie, sie muss —, sie ist nicht frei. Sie weint nicht grundlos, mag auch sie selbst nicht, mag niemand den Grund kennen. Oder bildest du dir ein, du könntest mit deinem groben Handwerkszeug all die Geheimkammern der Menschenseele öffnen? Meinst du wirklich, du kennst alles, was da drinnen treibt und drängt von zarten, feinen und tiefen Trieben und deine Bewegungen lenkt? Was da für Reize spielen in deinen Begleithandlungen, was für gehemmte Kraftüberschüsse sich Luft machen in unbewussten Bewegungen, was alles für physische Anstösse auf der Leier der Seele anschlagen, was für Spieltriebe, Nachahmungstriebe, was für tausend atavistische Regungen in deinen Gesten und Posen sich auslösen? Meinst du, dass deine Träume grundlos sind, dass der Schmetterling grundlos von dieser Blume zu jener flattert, die Nachtigall grundlos einen Ton an den andern reiht? Unser bewusstes Leben ist eine kleine Insel im Meer des Unbewussten; in unmessbaren, undurchforschten Tiefen liegen die Anker unserer Seele. Meinst du, weil du die Ketten der Seele nicht siehst, sie seien nicht da? Soll wirklich die Tiefe des Unbewussten grundlos sein und so die Freiheit bergen, — dann heil den Infusorien in ihrem Dämmerleben, sie sind frei, und wehe den Menschen, sie sind in der Helle ihres Bewusstseins, durch ihre Vernunft Sklaven geworden!

Nein, ein freies Tun muss ein bewusstes sein. Warum aber soll ein bewusstes Tun nicht grundlos sein können?

Durchforsche dein Leben! Ein Königreich für eine grundlose Tat!

Ich hatte mein Examen bestanden, und da tat ich etwas ganz Grundloses, Willkürliches, durch nichts Eingegebenes, — ich warf meine Uhr zu Boden, dass sie zerbrach.

Ich sehe dich vor mir, rot vor Freude, ganz durchströmt vom Gefühl des Triumphes, und es tobt dir in allen Nerven, die Muskeln wollen springen, und es ist dir, du musst etwas tun, du musst — und etwas Starkes, Besonderes, Nachwirkendes, du musst die Grösse deines Freudengewinns messen am Verlust eines Kostbaren, du musstest ein Opfer bringen, und du tatest, was schon die alten Heiden taten, wenn ihnen das Herz überschwoll von Wünschen, von Leid und Freude, du tatest, was der König von Thule tat mit seinem Becher und Polykrates mit seinem Ringe, du tatest, was noch heute in vielen Landen im Jubel des Polterabends geschieht, und du meinst, etwas so Neues, Eigenes getan zu haben? Es war in dir die alte Leidenschaft, und sie handelte wie vor Jahrtausenden. Du sagst es selbst, die Freude übermannte dich — wo bleibt da deine Freiheit? Frei will ich dich nennen für eine Tat, die aus nichts anderem geboren ist, zu der dich nichts bestimmt, kein Trieb und keine Leidenschaft, kein Grund, kein Zweck, sondern du dich selbst im Augenblick der Tat. Nichts darf in deiner Seele der Tat vorangehn, nicht Wunsch noch Absicht, nicht Hass noch Liebe — denn all das lenkt und knechtet deinen Willen, all das ist Grund der Tat und damit ihr Vater, ihr Gebieter, der Räuber ihrer Freiheit. Und wenn die Fesseln noch so weich sind, du bist gebunden. Frei nenne ich eine Tat, die dein Wille rein aus dem Nichts erschafft, und solche Tat sollst du mir nennen. — Du schweigst? — Eine Tat rein aus dem Nichts, bedenk es wohl. Nimm dir nur Zeit. Schau lange und tief hinein in dein Innerstes, glatt und still liegen die Gewässer deiner Seele — da urplötzlich ein Ruck, eine freie

Tat wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Ist das möglich? Du schweigst noch immer? Du lächelst gar?

Wie wäre es, wenn ich dich in die Nase bisse?

Nicht übel! Wenn nur nicht zu deutlich aus deinem Auge die Absicht spräche, durch einen gesuchten Einfall mir deine Freiheit zu beweisen. Die suchende Absicht lenkt deinen Willen. Und wenn du hier vor meinen Augen auf den Baum kletterst und den Schnee von den Blättern leckst oder unten den Rinnstein küssest und in seine Oeffnung Halloh rufst, ich nenne dich doch nicht frei, sondern sage: der Uebermut sticht dich, oder die Langeweile treibt dich, und die Sucht zu etwas Absonderlichem oder der Irrsinn hat dich gepackt. Denn wäre es anders, so wäre der freie Wille nur bei den Narren zu finden und in den Dummenjungenstreichen. Die stärkste Mannestat ist kein toller Einfall; sie spricht: Ich kann nicht anders. Gott helfe mir! Es ist nicht Willkür, es ist innerer Zwang. Die kühnsten Heldentaten sind enthusiastisch; der Sturm der Leidenschaft treibt die Seele vor sich her, dass sie spricht: ich bin nicht Herr meiner selbst. C'est plus fort que moi, sagt nicht nur das Volk der Leidenschaft. Die grösste Tat hat die tiefsten Gründe, d. h. sie ist am stärksten gebunden. Nun suche dir die Freiheit! — Was lässest du den Kopf hängen?

Ich sinne nach. Du magst ja recht haben, aber es will mir doch nicht in den Sinn, dass die freieste Tat die unfreieste sein soll. Du kommst mit alten Sprüchlein. Dergleichen weiss ich auch. Und wenn du mich nach dem Grunde meiner Tat und meines Willens fragst, so antworte ich: sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas. Mein Wille braucht keinen Grund, von dem er abhängt, er ersetzt den Grund. Grundlose Taten mag's nicht geben; aber mein Wille selber kann sein Grund sein. So ist er selbstherrlich und frei.

Du sagst also: dein Wille ist der genügende Grund deiner

Tat. Wenn ich aber nun weiter frage: warum willst du denn diese Tat?

Weil ich will.

Also du willst sie wollen. Aber warum willst du durchaus diese Tat wollen?

Weil ich will.

Also du willst sie wollen wollen. Siehst du nicht, dass das ins Unendliche geht? Entweder ist dein ewiges „weil ich will" leere Wiederholung von Worten, oder du hast eine Hydra von Seele, wo unzählige Willensköpfe hintereinander auftauchen; denn als Grund deines Willens brauchst du wieder einen Willen, der wieder von einem Willen abhängt u. s. f. Aber von einem Wollen seines Wollens zu reden, sagt Schopenhauer, ist, als ob man von einem Ich seines Ichs spräche. Und du sprichst gar von einem Wollen des Wollens deines Wollens u. s. w. Graut dir denn gar nicht vor dem unendlichen Rattenschwanz, dem Hexensabbat ewig sich gebärender Willen, zu dem du deine Seele machst?

Schrecke mich nur und höhne, so viel du willst, schlage mich Punkt für Punkt, widerlege mich mit hundert Finten oder wirklichen Gründen, häufe Beweis auf Beweis, ich will dir einzeln alles, alles zugeben, aber bei allen Kategorien der Logik, ich kann mir nicht helfen, das Ganze überzeugt mich nicht und prallt von mir ab als Sophistik; ich kann nicht aufhören an meine Freiheit zu glauben, zu laut spricht in mir die Stimme des Selbstbewusstseins: ich bin der Herr meines Willens, und mit den schärfsten Argumenten kann ich das Gefühl nicht ausrotten, das mir meine Freiheit bezeugt.

Da ist er nun endlich heraus, der letzte Trumpf, den sie alle ausspielen, das Freiheitsgefühl. Wenn ihr Verstand sich ergeben muss, flüchten sie sich ins Gefühl. Schämst du dich nicht, statt ehrlich anzuerkennen, was erwiesen ist, wie die Weiber an Gefühle zu appellieren?

Ich appelliere nicht an ein Gefühlsphantom, sondern an eine Tatsache. Ich nehme meine Freiheit wahr als Tatsache meines Bewusstseins und empfinde sie als unmittelbar gewiss.

Poche nur nicht auf „unmittelbare Wahrnehmungen". Oder gibt es nicht mancherlei Sinnestäuschung? Und wenn die Menschheit seit Jahrtausenden an eine sog. unmittelbare Wahrnehmung glaubt, — ein Kopernikus kann sie davon kurieren.

Ja, vom Schein der äusseren Sinne. Aber der innere Sinn täuscht nicht. Wer wollte mich auch über mein Inneres belehren, wohin nur mein Auge reicht?

Du bist eben ein Sonntagskind, dass du dein Inneres kennst. Hast du noch nie von dem inneren Afrika vernommen, von dem Jean Paul spricht? Wer hat seine Seele nackt gesehen? Du hörst es stossen und drängen und rauschen im dunklen Mühlenwerk da drinnen, aber du durchschaust es nicht. Wo ist der Mann, der das schwerste Werk vollendet, die Selbsterkenntnis? Einer hat sie gesucht sein Leben lang, und der war der erste Denker, der sich unwissend nannte. Der alte Sokrates war's, der den Menschen zeigte, dass ihr Wissen Einbildung ist. Die Talente und Tugenden der Menschen bestehen oft nur in ihrer Einbildung, warum nicht auch ihre Freiheit?

Das ist unmöglich. Es ist ja wahr, der Mensch überschätzt sich oft und unterschätzt sich auch bisweilen! Er kann sich wohl mit falschem Masse messen, aber er kann sich doch nicht für etwas ganz anderes, ja für das Gegenteil dessen halten, was er ist, für frei, wenn er Sklave ist. Ist er gebunden, dann muss er doch Zwang und Fesseln spüren, und spürt er sie, dann kann er sich doch nicht mehr für frei halten.

Deine Logik hat ein Loch, das Ed. v. Hartmann am schärfsten gesehen. Musst du wirklich die Stränge spüren,

die dich ziehen? Kann dir der Zwang, den du erfährst, nicht unbewusst kommen?

Wie? Wenn ein Dämon mich packt und fortreisst, soll ich's nicht merken?

Nun, die dem schlimmsten Dämon erliegen, wissen's oft nicht. Die Wahnsinnigen halten sich oft für zurechnungsfähig. So kann die Freiheit Täuschung sein.

Ja, bei den Wahnsinnigen.

Du Vernunftpharisäer, du Gesundheitsprotz! Es könnte einer sagen, dass die Gesundheit nur die Krankheit der Normalen sei. Denn die armen Kranken haben doch keine Eigenschaft, die in gewissem Grade nicht auch die Gesunden haben. Aber sage doch einem Betrunkenen, dass er einen Rausch habe und nicht zurechnungsfähig sei; er wird's dir sehr übel nehmen und nicht glauben.

Dafür ist er eben betrunken.

Oder mahne einen Zornigen: beherrsche dich doch und besinne dich; du weisst ja nicht, was du tust. Er wird dich anschnauben: ich bin besonnen und weiss, was ich tue.

Der Zorn nimmt ihm eben die Besinnung, macht ihn blind; der Mensch kennt sich nicht in der Leidenschaft.

Aber siehst du nicht, was du damit sagst? Wenn die Menschen die grossen Besessenheiten nicht einmal spüren, den Zwang der starken Dämonen, die Knechtung durch Irrsinn, Trunkenheit, Zorn und andre Leidenschaft unbewusst erfahren, wie sollen sie den Zwang der kleinen Motive, die zarten Fesseln der Neigungen spüren?

Den schweren Zwang der Leidenschaften spüren sie nicht, weil er sie betäubt, und den schwachen Zwang der Neigungen spüren sie nicht, weil er kein Zwang ist. Die Leidenschaften knechten, aber gegenüber den schwächeren Motiven hat eben der Mensch die Freiheit der Wahl.

Weisst du, dass es nicht gerade behaglich ist, mit dir zu debattieren? Nimm mir's nicht übel, aber das ist so recht

die Art der wissenschaftlich Unerzogenen: wenn man das logische Netz zuziehen will, laufen sie davon mit einem alten aufgewärmten Bedenken im Munde; statt den Gang und Zwang des Gesprächs mitzuerleben, antworten sie aus dem Moment heraus, der alles frühere wegwischt und nur wie im Traum eine alte Phrase aufstossen lässt. — Die Leidenschaft knechtet; warum aber sollen die anderen Motive nicht knechten?

Weil sie zu schwach sind.

Gegen wen?

Gegen den Willen des Handelnden.

Warum widerstrebt der ihnen? Was hat er denn gegen sie?

Er hat eben seine Gegengründe.

Also wenn die Gegengründe nicht da wären oder wenigstens nicht stärker wären, würde er jenen Motiven folgen? Sie sind also nicht an sich und für ihn zu schwach, sondern nur im Verhältnis zu den Gegenmotiven. Er folgt ihnen nicht; aber nicht, weil sie nicht zwingen und er frei ist, sondern weil anderes stärker ist.

Aber es gibt doch an sich schwache Neigungen.

Nein. Das ist eben die Täuschung. Wir legen in die Dinge hinein, was sie erst in der Beziehung zu andern sind. Ein Motiv, das nicht bewegt, ein Grund, der nicht bindet, ist ein Nonsens. Jedes Motiv zwingt, jeder Grund bindet, so lange keine stärkere Gegeninstanz einwirkt. Die schwächste Kraft ist absolut zwingend, so lange sie allein ist. So ist der schwächste Trieb beherrschende, knechtende Leidenschaft, so lange er allein ist. Der Trieb treibt — der schwächste so gut wie der stärkste — er kann nicht anders; dass er schwach ist, kommt erst am Gegentrieb heraus. Trieb gegen Trieb, Motiv gegen Motiv, Grund gegen Grund, d. h. alles Zwang gegen Zwang — gibt das zusammen Freiheit?

Und dennoch fühle ich die Freiheit.

Du fühlst sie gerade durch den Doppelzwang. Du fühlst das Freiwerden von einem Zwange, und merkst dabei nicht, dass es auf dem Rücken eines andern Zwanges geschieht. Du blickst kurzsichtig nur nach der einen Seite auf den Zwang, dem du entrinnst, und nicht auf den, dem du erliegst, und darum dünkst du dich frei und siehst nicht, dass deine Freiheit nur die Kehrseite einer neuen Knechtschaft ist. Der Wechsel der Knechtschaft weckt dir die Illusion der Freiheit.

Aber ich fühle doch, dass die Freiheit wirklich ist.

Du wirst auch wirklich frei — nach einer Seite, du wirst gerettet vor einem Zwang, doch darum bist du noch nicht gerettet, denn ausser der Scylla gibt's eine Charybdis, ausser dem Teufel einen Beelzebub und ausser dem Regen eine Traufe. Du wirst befreit von einem Zwang durch einen andern Zwang.

Aber ich fühle, dass ich auch diesem andern Zwang hätte entrinnen können.

Ganz recht, du konntest ihm entrinnen, um einem dritten Zwang zu erliegen.

Nein, nein, ich fühle in der Reue, dass es alles gar kein Zwang, dass es nur meine Schuld war, dass ich hätte anders handeln können, wenn ich nur gewollt hätte.

Ganz recht, du konntest anders handeln, wenn du gewollt hättest. Wer zweifelt daran? Aber du wolltest eben nicht. Gewiss, dein Wollen ist schuld an deinem Handeln, aber was ist schuld an deinem Wollen? Das ist die Frage. Du konntest anders handeln, wenn du anders wolltest. Aber du konntest eben nicht anders wollen — darin liegt der Zwang.

Doch, ich konnte anders — das eben sagt mir die Reue. Sie bezeugt mir meine Schuld und damit meine Freiheit.

Das Freiheitsgefühl der Reue ist eine optische Täuschung. So nennt es Schopenhauer, und er hat recht. Die Reue sieht auf einen Punkt deiner Vergangenheit, aber sie

sieht den Punkt nur im Ueberblick der Fläche, sie sieht ihn zugleich mit seiner äusseren und seelischen Umgebung. Sie sieht das Netz, das daliegt mit vielen Linien, sie sieht nicht, wie der Faden sich zeitlich abspinnt nur in einer Linie. In der Gesamtlage erscheinen so viele Möglichkeiten, in jedem Augenblick gibt's nur eine. Du hättest vielleicht auch anders gewollt, aber vorher oder nachher. In jenem Augenblick konntest du nicht anders wollen.

Doch, ich konnte anders wollen.

Warum wolltest du dann nicht anders?

Ich war vielleicht durch Leidenschaft betäubt.

Dann warst du eben gezwungen und konntest nicht anders wollen.

Doch, ich konnte.

Ja, warum in aller Welt wolltest du nicht anders?

Ich hatte allerlei Gründe.

Dann zwangen dich eben die Gründe, und du konntest nicht anders wollen.

Doch, ich konnte anders wollen.

Mache mich nicht rasend, warum wolltest du nicht anders?

Weil ich nicht wollte.

Also du wolltest so, weil du so wolltest, und wenn du eben anders gewollt hättest, dann hättest du anders gewollt. Und darauf gründest du deine Freiheit? Auf diese Art kannst du auch die Tanzfähigkeit eines Berges beweisen. Der Berg würde tanzen, wenn er tanzen würde. Das ist genau so unbestreitbar wie dein Satz: ich hätte auch anders gewollt, wenn ich nur anders gewollt hätte. Doch so wenig du nun schliessen darfst: der Berg kann tanzen, so wenig darfst du folgern: ich konnte anders wollen.

Aber dass der Berg tanzt, ist unmöglich; doch dass ich z. B. heute morgen lieber arbeiten als länger im Bette liegen wollte, ist doch möglich. Ich konnte also anders wollen.

Du irrst, auch der Berg könnte tanzen, wenn er anders wäre und Beine hätte. Auch du könntest früher aufstehen wollen, wenn du anders wärest und nicht ein Faulpelz. Hier wie dort das böse, unmögliche Wenn. Allerdings, auch der Berg, wie er jetzt ist, kann in die Luft springen — nur muss die nötige Explosion kommen. Und auch du, wie du jetzt bist, kannst früher aus dem Bett springen, nur muss das nötige starke Motiv kommen, etwa der Ruf: Es brennt.

Aber ich konnte trotzdem liegen bleiben wollen.

Ja, wenn der Zündstoff jenes Motivs noch nicht stark genug war gegen deine Faulheit oder Schlaftrunkenheit.

Oder ich konnte ja auch sterben wollen.

Du meinst wohl, das sei so leicht? Und wenn du nur liegen zu bleiben oder dich über den Abgrund oder den Kahnrand zu beugen brauchst, du tust es nicht. Sterben ist unsagbar leicht, sterben wollen unsagbar schwer. Dazu bedarf es ungeheuren Ansturms stärkster Motive. Du konntest sterben, wenn du wolltest, aber du konntest in jenem Moment nicht sterben wollen.

Es mag sehr schwer, ja kaum möglich sein, unmöglich ist's doch nicht. Ich konnte doch sterben wollen.

Du konntest! Was konnte nicht? Alles konnte — scheinbar. Wenn ein herabfallender Stein einen Menschen erschlagen, sagen wir: er konnte auch anders fallen. Gewiss, in der allgemeinen Möglichkeit lag es, dass der Stein auch anders fiel, im besonderen Fall aber, in der Verbindung aller momentanen Umstände konnte er nicht anders fallen. So lag es in der allgemeinen Möglichkeit, dass du anders wolltest, aber bei der speziellen Motivlage im bestimmten Moment konntest du nicht anders wollen. Alles Anderskönnen, alle Möglichkeit besteht nur in der Abstraktion, in der Phantasie. Du vermagst dir ein Anderskönnen wohl zu d e n k e n, weil dein Denken abstrahiert. Du kannst dir bei der Lage und Natur des Steines, beim Gang des

Menschen u. s. w. wohl ein anderes Fallen denken, weil du vom Windstoss abstrahierst, der es so lenkte. Du kannst dir bei der Lage der Motive auch ein anderes Wollen denken, aber nur, weil du von der Uebermacht des ausschlaggebenden Motivs abstrahierst. Das Anderskönnen erscheint nur im Allgemeinbild des Falles, wo dieser oder jener Zug retouchiert ist. Die Wirklichkeit kennt kein Anderskönnen; sie ist nur eine, und die verschiedenen Möglichkeiten sind nur leere Schattenrisse, die die Spekulation von ihr abgenommen hat.

Was aber hat das alles mit der Freiheit zu tun?

Nun, die Freiheit bestände ja eben im Anderskönnen, in der Wahl der Möglichkeiten, und damit besteht die Freiheit eben nur in der Phantasie. Du bist wohl imstande ein Anderswollen zu denken, weil du nur das Typische, aber nicht das Ganze des Falles mit seinen Einzelheiten betrachtest. Doch du verwechselst Wirklichkeit mit Spekulation, deine Willenskraft mit deiner Phantasie, wenn du meinst, dass jenes Anderswollen, das du denken kannst, darum auch wirklich sein kann. Du konntest anders wollen, wenn jenes Motiv nicht so stark gewesen wäre. Aber es war so stark, und so ist dein Anderswollenkönnen leere Abstraktion.

Aber mein Freiheitsgefühl?

Die Freiheit, die du wirklich fühlst, ist die Freiheit nicht des Willens, sondern der Phantasie. Du fühlst, du kannst abstrakt Verschiedenes wollen, aber darum willst du noch nicht Verschiedenes, sondern kannst immer nur Eines wollen.

Nein, ich kann auch Verschiedenes wollen, ja Entgegengesetztes. Ich schwanke oft, weil ich meine Pflicht erfüllen will, ohne doch zugleich auf mein Vergnügen zu verzichten. Ich will eben beides, und es geht doch nicht zusammen.

Das ist noch kein Wollen, das ist nur ein Wollen in der Phantasie, ein Wünschen. Ja, wünschen kannst du Entgegengesetztes, wollen aber aber wirst du im bestimmten,

entscheidenden Moment immer nur eins, gemäss dem stärksten der Motive. Das Kampfspiel der Motive wechselt, und dadurch fühlt sich deine Phantasie ermuntert den Wechsel noch mit abstrakten Bildern möglicher Entscheidungen zu umgaukeln, jedem aufsteigenden Motiv Sieg und Erfüllung und jedem auch Unterdrückung hinzuzudenken. Aus dieser Freiheit deiner Einbildung, mein Freund, nimmst du die Einbildung deiner Freiheit.

Nein, es ist nicht blosse Einbildung. Jeder Trieb, jedes Motiv kann wirklich siegen, und jedes lässt sich wirklich unterdrücken. Es sind wirklich alle Entscheidungen möglich, auch die scheinbar unmöglichsten, die alle geltenden Werte umkehren. Ich las von einem Menschen, der sich das Leben nahm, weil er seinen Spazierstock verloren, und in alten Zeiten kam es vor, dass ein unglücklicher Spieler schliesslich als Einsatz für einen Bettelgewinn die Ehre seines Weibes und die Freiheit seiner Kinder preisgab.

Und diesen Mann nennst du frei? Ich glaube, du wärst der erste, der ihn vom Spielteufel besessen nennt, und den, der seinem Spazierstock nachstarb, für unzurechnungsfähig erklärt. Es ist ja wahr, jedes Motiv kann siegen, jedes unterliegen — gegen jedes. Aber liegt darin die Freiheit? Alles kann siegen, alles unterliegen gegen alles. Ein Mensch kann eine Fliege töten, aber ein Fliegenstich hat auch schon einen Menschen tötlich vergiftet. Gewiss, jedes Motiv kann über jedes siegen, aber auch jeder Stein kann auf jeden fallen, ein erratischer Block auf einen Meteor, darum musste doch im einzelnen Fall ein bestimmter Stein auf einen bestimmten fallen. Gewiss, alle Entscheidungen sind möglich — in der allgemeinen Betrachtung, in der Abstraktion. Darum ist im einzelnen Fall immer doch nur eine Entscheidung möglich, und wo nur eine Möglichkeit ist, ist Notwendigkeit.

Und mein Freiheitsbewusstsein?

Dein Freiheitsbewusstsein ist das Bewusstsein deiner Abstraktionsfähigkeit über dem wechselnden Spiel der Motive. Du kannst fortwährend sagen: Wenn — dann —. Wenn ich dies will, dann kann ich —. Aber eben das Wenn hängt ab von der Stärke der Motive und ist nicht frei. Alles Hypothetische ist nur abstrakt.

Wie aber erklärst du's, dass ich trotz alledem das Gefühl habe, ich wäre Herr über alle Motive und könne auch ohne sie und wider sie wollen?

Du kannst von jedem einzelnen Motiv abstrahieren und meinst darum, du könntest von allen insgesamt abstrahieren. Du fühlst in jedem Augenblick deinen Bestand allein als festen Punkt in der Bestandlosigkeit, im Wechsel und in der Fülle der kämpfenden Motive, und so erscheinst du dir als beherrschendes Zentrum; aber die Motive kämpfen nur darüber, wem du gehorchen sollst, du bist nicht ihr Herr, du bist nur ihre Beute. Du wirst bald von diesem, bald von jenem Motiv getragen, und in diesem wechselnden Gleiten glaubst du über allen zu schweben, in diesem steten Loskommen vom einzelnen Motiv fühlst du dich so unendlich frei wie der Schwimmer, der auf den Wellen liegt; die einzelnen Wellen wechseln, aber ohne die tragenden Fluten ist's mit dem Schwimmen vorbei. Die einzelnen Motive wechseln, versinken, aber ohne alle Motive ist das Wollen leer. Das Motiv gibt ja den Inhalt des Wollens, den Gegenstand, der das Wollen reizt, auf den es sich richtet. Ohne Motive wollen, heisst wollen ohne etwas zu wollen, und das hast du selbst als unmöglich zugegeben.

Vielleicht habe ich's zu früh zugegeben. Muss denn der Wille immer etwas wollen? Kann er sich nicht auch darin zeigen, dass er etwas nicht will? Kann nicht der Schwimmer auch gegen die Wellen kämpfen? So kann wohl auch der Wille gegen die Motive kämpfen. Seine Freiheit besteht vielleicht nur darin, dass er Ja und Nein sagen kann

zu den Motiven. Sie mögen ihm allen Inhalt, alle Reize, alle Gegenstände geben, er aber kann die Gegenstände annehmen und ablehnen, dem Reiz nachgeben oder widerstehen.

Du bist ein Schelm, aber ich mache auch deine letzte List zu nichte. Wie denkst du dir einen, bei dem sich der Wille darin äussert, dass er etwas nicht will. Ist das ein Wollender oder ein Nichtwollender?

Natürlich ein Nichtwollender.

Aber bei einem Nichtwollenden äussert sich der Wille überhaupt nicht, sondern schweigt. Ein Nichtwollender äussert weder Bejahung und Annahme noch Verneinung und Widerstand. Ein Nichtwollender ist auch der Stein. Ein nichtwollender Wille ist nicht frei; denn er ist überhaupt nicht da.

Ich nehme es zurück und sage, der etwas nicht will, ist auch ein Wollender.

Also der nolens ist auch ein volens nur mit negativem Vorzeichen. Will nun der nolens etwas oder will er nichts?

Er will nichts.

Heisst das, jeder nolens will d a s Nichts, das Nirwana?

Nein.

Heisst, er will nichts: er will überhaupt nicht?

Nein, dann wäre er ja wieder ein Nichtwollender.

So bleibt nur übrig: er will zwar, aber er will nichts, d. h. nichts Bestimmtes. Meinst du das, wenn du sagst: jemand will etwas nicht?

Nein.

So frage ich nochmals: Will, der etwas nicht will, etwas abweist, etwas oder will er nichts?

Ich gebe jetzt zu, er will etwas, wenn auch etwas Negatives.

Du hättest es früher begriffen, wenn du nicht nach Art der Ungeschulten bei Etwas nur an ein konkretes Ding gedacht hättest. Aber Etwas kann auch ein Verhältnis, eine

Handlung sein, und ein Verhältnis kann ebensogut ein negatives wie ein positives sein, und Weigerung, Abweisung ist nicht minder eine Handlung wie Annahme. Will Hektor. der die Zerstörung Trojas nicht will, weniger etwas als Achill, der sie will? Wer die Zerstörung nicht will, will die Erhaltung, wer den Krieg nicht will, will den Frieden, und weil er das eine will, will er das andere nicht. So ist es nicht möglich etwas nicht zu wollen, ohne zugleich etwas zu wollen, dessen negativer Ausdruck, dessen Kehrseite oder Folge nur das Etwas ist, das man nicht will.

Aber was soll das alles?

Ziehe nur die Konsequenz. Wer etwas will, sagten wir, steht unter dem Motiv. Du wandtest ein: dann gebe es eine Freiheit vom Motiv, denn der Wille könne ja das Etwas auch nicht wollen, es ablehnen. Nun fanden wir, auch der nolens, der etwas nicht will, will etwas, folglich steht auch er unter dem Motiv. Und es ist doch klar, dass, der aus Ekel etwas nicht will, genau so unter einem Motiv, aus Zwang eines Triebes handelt, wie der aus Lüsternheit etwas will. So bleibt es dabei, alles Wollen steht unter Motiven, und damit ist es unfrei.

Aber mein Wille ist kein Stein, der immer nur gestossen wird.

Wenn er nicht wie ein Stein gestossen sein soll, so mag er tanzen wie ein Luftstäubchen. So ein Ding fliegt hin und her und überallhin, erscheint als die reine Willkür in der Bewegung, und wenn es reden könnte, würde es sich seiner seligen Freiheit rühmen — und doch ist's in der kleinsten Bewegung jedes Augenblicks getragen und getrieben vom wechselnden Lufthauch. So scheint dein Wille frei und willkürlich in seiner Bewegung und ist doch stets getrieben, ein Spielball der wechselnden, bald zarten, bald stürmischen, immer regen Winde der Motive.

Ich will aber nicht.

Was willst du nicht?

Ein Spielball sein, ich will nicht, ich will frei sein.

So wolle nur! Du willst vielleicht auch fliegen, als Papst und Kaiser zugleich die Welt erobern, auf Sternen wandeln — und bleibst doch ein armer Schlucker in deinem Nest. Aber warum willst du durchaus kein Spielball der Motive sein?

Es beleidigt meinen Menschenstolz.

Du Geck! Du Sklave des Hochmuts und der Eitelkeit! Weil du Sklave bist, willst du die Freiheit; dein Freiheitsdrang beweist gerade deine Knechtschaft.

Ich weiss nicht, ich kann den Zweifel nicht los werden, dass dir's mit alledem nicht ernst sei, dass du vielleicht mich nur aufziehn willst. Denn es will mir trotz alledem noch nicht recht in den Kopf, dass ich nicht frei sein soll. Du hast mich in meinen eigensten Empfindungen ganz irre gemacht, ich traue mir selbst nicht mehr. Du hast mich in allem geschlagen, was ich dagegen vorbringen konnte, ich habe dir alles zugeben müssen, und doch ist mir's noch nicht innerlich klar und warm wie einem recht Bekehrten. Aber sage mir doch, Mann gegen Mann, Auge in Auge: meinst du's denn wirklich ernst? Oder treibst du nur ein sophistisches Spiel mit mir? Hast du wirklich die höhere Weisheit, die strengen Männer der Wissenschaft hinter dir? Dann will ich's glauben. Ich geb dir's ja zu, ich bin so ungeübt im Disputieren und schwach in gelehrten Dingen. Bist du damit zufrieden? Halte mich meinethalben für dumm, aber lasse mir meine Freiheit!

Ich lasse dich nicht, bis ich jeden Gedanken in dir bekehrt, jeden Zweifel ausgerottet und du klar und offen deine Unfreiheit bekennst.

Das werde ich nie.

Nie? Das darf kein denkender Mensch sagen. So zeige

mir doch, wie du frei d. h. unabhängig von allen Motiven wollen kannst —

Nein, nein. Ich will nichts mehr sagen und hören. Du bist ein Sophist. Ich will mir die Sache aus dem Kopf schlagen, ich habe Besseres zu tun.

Und ich sage dir, es wird dich nicht loslassen, und du wirst es durch schlaflose Nächte wälzen. Aber antworte mir noch einmal, wie denkst du dir —

Lass mich, ich kann nicht, ich muss fort.

Du musst?

Die Stimmen der Wissenschaft

Der moderne Philosoph

Ich komme zu dir als Philosophen. Du wunderst dich? Du denkst an unsre Studientage, wie ich damals in den philosophischen Kollegien ein gar seltener Gast war. Aufrichtig gestanden, es war mir beim Hören von Philosophie immer, als sollte ich durchaus nachts eine Reise machen, ohne zu wissen wohin, und der Wagen knarrte auf holprigem Wege, und dabei wurde man immer mit „Zwar" und „Aber" von einer auf die andre Seite geschleudert, und wenn's dann mit einem „Also" weiterging, so stiess man fortwährend an harte Steine: „Apperzeption" und „Integration" und „Introjektion", „Modalität" und „Gestaltqualität", „Panentheismus" und „Panpneumatismus" und „Probabilismus" und „Perfektibilismus". Manchmal, wenn's ruhiger ging, war mir's, als fahren wir immer im Kreise und als sässe da immer am Wege ein altes zahnloses Weib und stricke an einem grauen Strumpf, der ins Unendliche ging, und summe dabei in fremder Sprache eine uralte Begräbnislitanei, dass ich immer fragte, wer denn eigentlich gestorben sei. Aber ich bekam nie eine Antwort. Und so lief ich davon und habe im praktischen Leben niemals die Philosophie vermisst. Doch gestern hat jemand sich einen üblen Spass mit mir erlaubt. Er wollte mir weismachen, ich hätte keinen freien Willen. Das hat mich nun doch gepackt. Denn es ging mir wider die Menschenehre. Und so widersprach ich ihm und wurde ganz warm vor philosophischem Eifer; wollte er mir doch sogar mein Freiheitsgefühl

wegdisputieren! Ich nehme natürlich die Sache nicht ernst; aber es ärgerte mich, dass ich ihm nicht so schlagend erwidern konnte und er immer wieder mit Gegengründen kam. Es wollte mir diese Nacht gar nicht aus dem Kopf. So komme ich nun zu dir, du bist ja ein gelehrtes Haupt und hast hier die Bücher himmelhoch stehen. Drum bitte ich dich — das heisst, halte mich nicht für dumm, ich weiss es ja, die Sache war Scherz, aber gib mir doch jedenfalls ein paar recht kräftige Wörtlein, so recht aus grossen und modernen Philosophen, dass ich dem philosophischen Bauernfänger den Mund stopfe.

Verzeih, aus grossen und modernen Philosophen? Unmöglich. Da musst du schon wählen.

Nun, so will ich mich mit den grossen Philosophen begnügen.

Das ist nun schlimm, denn Schopenhauer, der doch wohl auch dazu gehört, meint, die Frage der Willensfreiheit sei wirklich ein Probierstein, an dem man die tief denkenden Geister von den oberflächlichen unterscheiden könne, oder ein Grenzstein, wo beide auseinandergehen.

Um so besser, dann wird die Sache klar entschieden.

Aber die tiefen Geister, so meint Schopenhauer, und er zählt da eine Menge auf in einem besonderen Kapitel über seine „Vorgänger", die behaupten gerade die Notwendigkeit, und die Oberflächlichen hängen „mit dem grossen Haufen" an der Willensfreiheit.

Unbegreiflich! Aber ich frage nicht nach Autoritäten. Findest du nicht auch, dass all' die sog. grossen Männer von früher irgend einen Sparren hatten? Ich bin für den Fortschritt der Wissenschaft und halte mich an die Lebenden. Sprich mir von den Modernen.

Da ist nicht viel zu sagen. Die Modernen halten zumeist die Frage für begraben. So will hier Meinong keine Kontroverse mehr anerkennen: „in ihr sind die Akten längst

geschlossen oder sollten es doch wenigstens sein". Und ähnlich sagt's v. Ehrenfels. So findet auch Jodl angesichts mancher Versicherungen von der Unlösbarkeit und Schwierigkeit des Problems, „dass nur theologische Befangenheit das Problem so unglaublich kompliziert hat und dass die Lösung verhältnismässig einfach und längst gefunden ist". So kann jetzt ein Aufsatz von Hickson über den „Kausalbegriff in der neueren Philosophie" zum Schluss seinen Spott ergiessen über Dubois Reymond, der noch das „Problem" der Willensfreiheit in die „sieben Welträtsel" eingereiht habe. Auch Juristen, die dem philosophischen Streit zuschauen, konstatieren jetzt, z. B. Petersen 1905, „dass endlich Aussicht auf eine Beendigung des Streites besteht", oder Steinitz 1902, „dass bei einem Rückblick am Ende des 19. Jahrhunderts das Problem der Willensfreiheit kaum noch als Problem aufgefasst werden könne".

Ganz recht, die Modernen haben erkannt, dass nur närrische Spitzfindigkeit dem Willen die Freiheit absprechen kann.

Ach nein, sie haben die Freiheit als rettungslos preisgegeben, ganz oder halb oder verschämt. Einen offenen, rückhaltlos entschiedenen Verfechter der Freiheit wirst du fast gar nicht mehr finden. Selbst Wentscher, der noch am meisten auf diesen Titel Anspruch hat, verleugnet das liberum arbitrium indifferentiae und gibt die Unbegreiflichkeit der Wahlfreiheit zu, die er verficht. J. Mack in seiner neuesten „Kritik der Freiheitstheorien" bekennt sich zum Glauben an die Freiheit als Erlebnis, bestreitet aber, dass sie beweisbar und ihre Möglichkeit einzusehen sei. Andere wie Volkelt und Kroman bekennen sich geradezu als Skeptiker in dieser Frage, und Oelzelt-Newin verfasste eine Schrift: „Weshalb das Problem der Willensfreiheit nicht zu lösen ist." Windelband,

der das Problem jetzt am feinsten analysiert hat, findet es angesichts der Kompliziertheit, der Mannigfaltigkeit des Begriffs Willensfreiheit sinnlos die Frage einfach zu bejahen oder zu verneinen und erklärt sie metaphysisch „unlösbar", bekennt sich aber in der Abhängigkeit der Wahl von den Motiven als Determinist, bestreitet die Möglichkeit eines ursachlosen Einzelwollens und lässt nur ein Absehen von der Ursache des Willens als eine Betrachtungs- und Beurteilungsweise zu neben der kausalen Betrachtungsweise, die das wissenschaftliche Verständnis fordere. Messer will beide Standpunkte bedingt gelten lassen, den Indeterminismus für das unmittelbare geistige Erleben, den Determinismus für das wissenschaftliche Erklären. H. Schwarz nennt seine Lehre indeterministisch, sofern er nicht blossen Motivzwang, aber zugleich deterministisch, sofern er daneben nur noch Normenzwang, also Zwang jedenfalls anerkennt, und er betont wie Horn, Staudinger, Unold die Unmöglichkeit des grundlosen Wollens und die Unverbrüchlichkeit des Kausalgesetzes. So gibt es noch manche, die sich als „relative Indeterministen" oder als Vermittler geben, die „den absoluten Indeterminismus" nicht minder bekämpfen wie den Determinismus, im Grunde aber nur die praktische Freiheit lehren, die auch der Determinist nicht verleugnet. Namentlich deuten sie, wie Witte, Baumann, J. Mach, Schell, Kneib, Cathrein, Gutberlet, Feldner u. a. besonders katholische „Indeterministen", die Willensfreiheit so sehr als Herrschaft der Vernunft, dass sie mehr oder minder auch als Deterministen gezählt werden. „Was sie lehren, ist der reine Determinismus. Sie bekämpfen diesen nur der Form nach, stehen aber eigentlich ganz auf seinem Boden." So darf z. B. über Schell und Kneib Petersen urteilen, und dieser besonnene Jurist konstatiert heute: die Gegner des Determinismus machen ihm

„oft so erhebliche Zugeständnisse, dass vom Indeterminismus fast nichts mehr übrig bleibt"; überhaupt habe in der Philosophie der Determinismus „eine herrschende Stellung erlangt", wie sich „in neuerer Zeit fast alle Philosophen von Bedeutung für diese Auffassung erklärt" haben.

Werden die Philosophen es wirklich zugeben?

Schon vor Jahrzehnten erklärte O. Liebmann, dass „in der Philosophie der Indeterminismus von allen strengen Denkern preisgegeben" sei. Meinong und v. Ehrenfels finden den Streit abgeschlossen, da sich der Indeterminismus kaum mehr mit wissenschaftlichem Ernst halten lasse.

Aber sind sie nicht parteiisch als Deterministen?

Nun, so höre als objektiven Zeugen einen indeterministischen Juristen, v. Rohland, der in seinem 1905 erschienenen Buch über die Willensfreiheit nicht nur konstatiert, „dass fast jedes Jahr eine neue gegen die Willensfreiheit gerichtete Schrift bringt", der auch ausdrücklich bekennt: „darüber kann freilich kein Zweifel bestehen, dass die Richtung, welche die Behandlung des Freiheitsproblems in neuester Zeit genommen hat, eine der Freiheit immer ungünstigere geworden ist", „und unter dem Einfluss der für unsere Zeit charakteristischen naturwissenschaftlichen Denkungsweise nimmt die Zahl der Anhänger des Determinismus stetig zu". Ich greife weiter z. B. nach der soeben 1907 erschienenen Auflage des „Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe", das möglichste Objektivität sucht — natürlich verkündet es den Determinismus. Ich finde in Reklams Universalbibliothek ein populär geschriebenes Buch über die Willensfreiheit von Renard — natürlich eine Bekehrungsschrift zum Determinismus. Ich befrage spezieller ein Buch von Müffelmann 1902: „das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie". Und was lese ich? Der Verfasser sieht jetzt „mit der besseren

Einsicht, mit schärferer Analyse der Tatsachen" den Determinismus zum Siege schreiten, wie er ja die Lösung des Problems bringe. Zwar woge noch der Kampf. Doch die übersichtliche Heerschau dort zeigt klar alle grossen Richtungen der neueren deutschen Philosophie bei der Fahne des Determinismus: Neukantianer, Positivisten, Immanenzphilosophen, Psychologisten, all die Mannen Herbarts und Benekes — und auf der Gegenseite nur ein paar Reaktionäre, die noch die Mystik von Kants und Schopenhauers intelligibler Freiheit oder Lotzes Gefühlskultus oder die katholische Scholastik verteidigen. Aber vielleicht ist das noch zu viel gesagt — denn wer verteidigt streng genommen noch die intelligible Freiheit, die selbst von Lotze, auch von Windelband, Göring u. a. scharf kritisiert wird und die nach Hegel eine Gosse ist, in die ungelöste Widersprüche zusammenlaufen? Jodl darf jetzt schon von den „veralteten Wahngebilden" des Indeterminismus sprechen, R. Eisler darf 1902 die Theorie der Willensfreiheit für „ein Rudiment einer untergegangenen Weltanschauung" erklären, und 1904 darf Torres in einer Schrift über die Willensfreiheit wohl im Sinne der meisten Denker heute proklamieren: „der Indeterminismus, welche Form er auch annehme, wie bescheiden er auch auftrete, er ist ein Stück Mittelalter, das uns geblieben ist, eine Krankheit, die wir geerbt haben".

Sonderbare Leute sind doch diese Modernen! Da streiten sie für die Freiheit der dümmsten Negeraffen im dunkelsten Afrika und nehmen's als blutige Beleidigung, wenn man ihrer eigenen äusseren Freiheit und Selbständigkeit auch nur um ein Haarbreit zu nahe tritt; doch ihre innere Freiheit preiszugeben macht ihnen gar nichts, und sie scheinen ein Vergnügen darin zu finden, ja sie wetteifern sich so recht als gefesselte Sklaven vorzuführen. Aber ich kann mir's denken. Der Einfluss der Naturwissenschaften, von dem da die Rede war, hat wirklich das moderne Denken

überschwemmt. Natürlich, wenn ihr Philosophen Naturforscher werdet, dann nehmt ihr die Menschen wie Gras und Steine — wo soll da die Freiheit herkommen? Aber wartet nur, wenn erst der moderne Materialismus abgewirtschaftet haben wird!

Er hat abgewirtschaftet — wenigstens in der Philosophie, aber den Determinismus hat er mit seinem Fall nicht begraben, im Gegenteil kann Adickes jetzt bei „der determinismusfreundlichen Strömung, die, wie man nicht mehr verkennen kann, ein charakteristischer Zug in dem Bilde der Jetztzeit zu werden beginnt", erklären: „Je mehr wahre Philosophen sich seiner annahmen, desto grösser wurde die Zahl der Deterministen auch ausserhalb der Kreise materialistischer Oberflächlichkeit und Halbbildung".

Nun gut, Materialisten wollt ihr nicht mehr sein; es gilt wohl für unanständig; aber Idealisten seid ihr darum noch weniger, sondern ihr pendelt schwächlich, ängstlich dazwischen. Die paar Reaktionäre zähle ich nicht; aber lasst nur erst einmal einen recht modernen Metaphysiker auftreten, der wird die Willensfreiheit wieder zu Ehren bringen.

Du irrst; Wundt z. B. spricht gerade vom Determinismus als „metaphysischem Postulat", und man mag über Ed. v. Hartmann denken, wie man will, er hat sein System gebaut und hat bis zum Tode die Fahne der Metaphysik tapfer verteidigt und hochgehalten. Und er sagt: „Die indeterministische Willensfreiheit steht im Widerspruch mit allgemein anerkannten Grundsätzen der Metaphysik": „es gibt schlechterdings keine diesen Namen irgendwie verdienende philosophische Weltanschauung, mit der nicht die Hypothese der indeterministischen Willensfreiheit im unlösbaren Widerspruch stände. Dieser Satz ist so klar, dass wir alle Versuche, ihn zu vertuschen und zu verdunkeln, auf sich beruhen lassen können, ohne sie einer Kritik zu würdigen."

Warum ist er nur so grob? Das klingt ja, als kommandierte ein überirdischer Polizeipräsident mit dem Degen in der Faust. Mir ist sein klarer Satz gar nicht klar. Was hat denn die Metaphysik gegen die Freiheit?

Höre nur Hartmann: „Ein Standpunkt kann nur dann den Anspruch machen philosophisch zu heissen, wenn er sich bemüht, das Weltganze in seinem einheitlichen Zusammenhange aufzufassen." Nach „unbestrittenem und allgemein anerkanntem metaphysischen Grundsatz beruht aber die Möglichkeit, die Welt als ein Ganzes aufzufassen, lediglich auf der Anerkennung eines gesetzmässigen Zusammenhanges", der entweder die Kausalität d. h. die Kette der Ursachen und Wirkungen sein kann oder die Teleologie d. h. die Ordnung durch göttliche Vorsehung oder die logische Notwendigkeit. „Welcher dieser drei Formen man aber auch den Vorzug geben möge, das Eine ist gewiss, dass die unter ihnen auf den Weltenthron gesetzte nur dann gesetzmässigen Zusammenhang im Universum verbürgen kann, wenn sie jedes Geschehen, auch den allerkleinsten und unscheinbarsten Vorgang, von sich aus regelt und determiniert. Dann bleibt aber eben für die indeterministische Freiheit eines Individuums in der Welt kein Raum."

Ich finde, die Welt ist da unter eine gar zu militärische Disziplin gestellt; doch ich verstehe, die Welt bedeutet also beim Metaphysiker ein einziges physikalisches oder providentielles oder logisches Netz, das alle Wesen bindet. Für die Naturdinge ist das ganz recht; aber kann das Netz die Menschen, die geistigen Wesen nicht locker lassen? Muss der Metaphysiker die Welt wirklich so als straffe Einheit nehmen?

Alle Wissenschaft strebt zum System und ist als System erst vollendet mit der Spitze d. h. mit der höchsten Einheit. Und alle Wissenschaft sucht Konsequenz, Einfachheit, Er-

sparnis in den Prinzipien und lässt nicht zwei widerstreitende Prinzipien zu, wo ein Prinzip ausreicht. Darum tadelt Fechner, „dass der Indeterminismus, indem er störende Eingriffe in den Naturlauf durch geistige Freiheit zulässt, den Dualismus zwischen Geist und Materie sanktioniert, ohne die Möglichkeit zu lassen, ihn in einer höheren Einheit aufzuheben", und „dass der Indeterminismus zwei Prinzipien des Geschehens, das der Gesetzlichkeit und einer sich davon emanzipierenden Freiheit in die Welt einführt, indes der Determinismus mit einem auszukommen weiss." Und darum tritt auch Fechner, dieser zarte Lyriker unter den modernen idealistischen Metaphysikern, in langer Erörterung für den Determinismus ein, für die stramme Weltdisziplin, wie du es zu nennen beliebst. Denn „der Sinn des Determinismus", sagt Hartmann, „liegt lediglich in seiner ausnahmslosen Allgültigkeit".

Die Metaphysiker mögen ja recht haben von ihrem Standpunkt, aber dann tauge ich nicht zum Metaphysiker.

Du brauchst auch keiner zu sein, du kannst dem Absoluten den Rücken kehren, kannst alles nur relativ nehmen und nimmst damit alles erst recht bedingt, als Glieder der Kausalkette, und dass sich mit der Ueberzeugung von der strengen Allgemeingültigkeit des Kausalitätsprinzips der Indeterminismus vertrage, nennt Liebmann jetzt mit Recht eine kurzsichtige Selbsttäuschung.

Aber die Kausalkette kann doch nicht ins Unendliche reichen? Ich muss doch irgendwo Anfänge setzen, Ursachen, die nicht mehr Wirkungen sind, freie Wesen.

Du musst? „Nicht logische Gründe sind es, die zu dieser Ansicht führen: ihr einziger Ursprung ist das Halbe im Menschen, wie es sich an diesem Punkte speziell in der Scheu vor dem Unendlichen, vor der Reihe ohne Anfang manifestiert." So sagt dir's Adickes deutlich, und er scheidet treffend die Geister in „Ganze" und „Halbe". Die

Indeterministen sind „Halbe“, sind es in der Kausalbetrachtung, weil es so in ihrem ganzen Wesen liegt.

Die „Ganzen“ aber sind Doktrinäre und lassen die ganze Welt über die Klinge ihres Prinzips springen. Sie mögen ja alles in Fesseln schlagen, alles fangen im Netz der Kausalität oder wie sie sonst sagen; nur für den Menschen als die Krone der Natur fordere ich eine Ausnahme, wie der Fürst über dem Gesetz steht. Wirft denn eine Ausnahme schon die Regel um?

Du willst, dass der Wille des Menschen aus dem Weltgesetz der Notwendigkeit herausfalle, dass er die Kausalität durchlöchere?

Ist das so schlimm? Oder ist die Kausalität von so zarter Konstitution, dass schon ein kleines Loch sie zerreisst?

Du vergisst zunächst, die lebenden Menschenwillen würden allein schon eineinhalb Milliarden Löcher reissen, und da auch die Toten im Gang des Geschehens nachwirken, so wären es schon viele Milliarden. Da aber jeder „freie“ Menschenwille nicht mit seiner blossen Existenz, sondern mit jeder seiner Handlungen, deren jeder in seinem Leben Millionen vollführt, die Kausalität durchlöchert, so ist sie schon billionenfach zersetzt. Und wenn man dann noch sagt, dass, was den niedersten Menschen recht ist, den höchsten Tieren billig sei, so ist kein Halten mehr, und die Kausalität besteht dann am Ende bloss noch aus Löchern, d. h. sie ist ein grosses Loch, ein Nichts, sie existiert überhaupt nicht.

Du machst es gar zu arg. Ich hatte gedacht, dem Menschen könne die Kausalität doch wohl sozusagen ein Passepartout durch ihre Netzschranken gewähren oder ihn wenigstens hin und wieder einmal aus den Ketten beurlauben.

Da denkst du dir die Kausalität doch etwas gar zu menschlich bestechlich, dass sie beim Menschen um seiner

glatten Wange willen ein Auge zudrücke. „Jedes Ding und jedes Wesen in der Welt ist sowohl Wirkung als Ursache", sagt Höffding. „Jede Handlung als Veränderung hat Ursache, ist bedingt", sagt Rehmke. „Das wirkliche Wollen des Menschen," sagt Natorp, „muss in jedem Fall unter dem Gesetze der Kausalität, mithin unter den Naturgesetzen stehend gedacht werden."

Aber steht nicht der Mensch höher als die Natur?

Nein, sagt J. C. Fischer in seiner Schrift gegen die Willensfreiheit, er ist „das gemeinsame Resultat der Natur, die ihn umgibt, der Nahrung, des Klimas, der Erziehung usw., also das Resultat von Kräften, Zuständen und Verhältnissen, die er schlechterdings nicht zu bestimmen vermag". „In der Entstehung des Menschen", erklärt Paulsen, „deutet also nichts darauf hin, dass er gleichsam ein exemtes Gebiet, eine Enklave in dem Reich der Natur bilde, für die ihre Gesetze nicht gelten". „Volk und Zeit, Eltern und Erzieher, Umgebung und Gesellschaft bestimmen jedem einzelnen Menschen Anlage und Entwicklung, Lebensstellung und Lebensaufgabe. Er erscheint als das Produkt der Gesamtheit, aus der er hervorwächst, wie ein Spross am Baum nicht durch seinen Willen Form und Funktion hat, sondern durch den Gesamtkörper, an dem er wächst, so bestimmt auch ein Mensch nicht, selbst vor sich selber seiend, durch einen Entschluss seines Willens sich Gestalt und Lebenslos; er kommt in die Welt und funktioniert in der Welt wie ein Glied des Volkskörpers. Und mit dem Leben seines Volks ist also auch sein Leben eingesenkt in das geschichtliche Gesamtleben der Menschheit und zuletzt in die ewige und unvordenkliche Notwendigkeit des Weltlaufs." Und die muss gelten. Und wenn du selbst alle Menschen der Notwendigkeit preisgegeben und nur für eine einzige Handlung eines einzigen Menschen Freiheit fordertest, du verlangst Unmögliches. Das einmal durchlöcherte Prinzip ist kein Prinzip

mehr. Was ist die festeste Kette, der dickste Kabeldraht, an einer Stelle gerissen, noch wert und nütze? „Das Kausalitätsprinzip", sagt Schuppe, „gilt entweder einschränkungslos oder es gilt gar nicht".

Aber sei doch nicht so hart. Es gibt doch wohl Ausnahmen bei Regeln und selbst bei Naturgesetzen.

Nein, es gibt keine Ausnahme bei Naturgesetzen.

Aber, wenn ein Stein in die Höhe fliegt bei einer Explosion, ist das keine Ausnahme vom Gesetz der Anziehung?

Nein, es gibt keine Ausnahme. Wenn eine Ausnahme erschiene, so wäre das der Beweis, dass das Naturgesetz kein Naturgesetz ist, dass es nicht gilt, dass es falsch beobachtet ist und so korrigiert werden muss, bis es ausnahmslos gilt. Es gibt keine Ausnahmen, es gibt nur Durchschneidungen von Naturgesetzen. Die scheinbare Ausnahme von einem Naturgesetz ist von einem anderen Gesetz abhängig, das jenes erste durchschneidet und ausser Spiel setzt.

Aber muss denn durchaus alles unter dem Gesetze stehen, alles nicht nur in der Natur, sondern auch in der Seele?

Ja, es muss, wenn es Wissenschaft geben soll. Die Wissenschaft sucht die Ordnung der Welt. Das Gesetzlose aber ist das Ordnungslose, das Chaotische. Jüngst hat erst Benno Erdmann wieder das Kausalgesetz als Denknotwendigkeit gezeigt, ohne die uns die Welt zu einem Chaos, ja zu einem selbst in der Phantasie Unfassbaren wird. Ein absolut ursachloses d. h. zusammenhangloses Geschehen erklärt auch Schuppe für überhaupt undenkbar; daher die Notwendigkeit auch für das Seelenleben zu statuieren sei. So fordert auch Liebmann die strenge Gesetzmässigkeit des Weltverlaufs; denn, „wo sie aufhörte, stände der Verstand still". Windelband erkennt in der ausnahmslosen Geltung des Satzes vom Grunde die Basis jeder Wissenschaft, und Adickes proklamiert das allgemeine

Kausalgesetz als „Postulat, mit dem die Wissenschaft (nicht nur die Naturwissenschaft!) steht und fällt". Ausnahmen für die Innenwelt zulassen hiesse auch für die Aussenwelt dem Wunder das Tor öffnen, und so würde „die Wissenschaft damit sich selbst das Todesurteil sprechen". Die Wissenschaft ordnet die Erscheinungen in Gesetze nach Notwendigkeit. Wo das Gesetzlose anfängt, hört die Wissenschaft auf. So streitet die Freiheit als Gesetzlosigkeit nicht nur gegen die Philosophie als Metaphysik, nein, auch gegen die Philosophie als Erkenntnistheorie, als Logik, als Methodologie der Wissenschaften. Hast du verstanden? Die Freiheit streitet gegen die Logik, und wenn du die Freiheit behauptest, so bist du der Feind der Wissenschaft überhaupt.

Nein, das soll mir keiner nachsagen. Lieber opfere ich die Freiheit. Aber warum muss ich durchaus wählen zwischen Wissenschaft und Freiheit?

Du behauptest mit dem freien Willen ein Geschehen auf Erden, das durch kein Naturgesetz gebunden ist. Ein Geschehen aber, das aus dem Naturgesetz heraustritt, ist ein Wunder. Du behauptest ferner mit dem freien Willen ein Geschehen, das nicht notwendig ist. Was aber nicht notwendig ist, das ist zufällig. Du behauptest also Wunder und Zufall, und die Wissenschaft ist nichts anderes als die methodische Ausrottung von Wunder und Zufall, ihre Aufhebung in Gesetz und Notwendigkeit. Begreifst du nun, dass du der Feind der Wissenschaft bist, wenn du die Freiheit festhältst?

Wundergläubig bin ich nicht. Aber wie kann die Wissenschaft den Zufall leugnen, der einem doch auf Schritt und Tritt im Leben begegnet?

Es gibt keinen Zufall. So lange du das nicht begreifst, kannst du nicht wissenschaftlich denken.

Aber ist es denn nicht Zufall, dass uns beiden gerade die

Zigarre jetzt ausging, dass deine Zündholzschachtel gerade leer ist, dass drüben gerade ein Hundekopf sich zum Fenster herausstreckt und die Turmuhr gerade fünf schlägt?

Als Zufall erscheint nur das Zusammentreffen dieser Geschehnisse unter einander und mit unserm Gespräch. Aber hat nicht darum jedes Geschehnis seine notwendigen Gründe? Oder geschah das Ausgehen der Zigarren völlig grundlos und unerklärlich? Schlägt die Uhr aus purer Laune gerade fünf? Nein, nur für die oberflächliche, ungenaue, einseitige, Spinoza würde sagen, inadäquate Betrachtung gibt es Zufall. Vor dem Auge der Wissenschaft aber, dem scharfen und überschauenden, löst sich der Zufall in Schein auf, zerstiebt er in Nichts als blosse Trübung des Blicks; denn alles zeigt sich bedingt, verursacht und begründet, und das heisst notwendig.

Findet die moderne Philosophie wirklich alles notwendig und gleich notwendig?

So höre einen der scharfsinnigsten modernen Logiker und Erkenntnistheoretiker, Riehl, der den Determinismus gründlicher als irgend einer heute vertreten hat: „jeder Vorgang in der Natur ist durch die besonderen Umstände, unter denen er eintritt, völlig bestimmt und sofern notwendig"; „für den Verstand wäre auch eine unendlich kleine Abweichung vom Gesetze der Bestimmtheit alles Geschehens, vom allgemeinen Kausalitätsgesetze, ein unendlich grosses Wunder." „Alles was geschieht, vom Grössten bis zum Geringsten, geschieht mit der gleichen Notwendigkeit. Es kann nicht anders geschehen, als es tatsächlich geschieht."

Das ist doch viel behauptet. Es ist doch für den Weltlauf sehr gleichgültig oder nebensächlich, ob der Hund da drüben die rechte oder linke Vorderpfote vorstreckt, ob dieses Holzäderchen in der Tischplatte einen halben Millimeter mehr oder weniger nach rechts ausbiegt, ob ein Infusorium ein tausendstel Sekunde länger oder kürzer in einem

Wassertropfen zittert und ob er ein Atom mehr oder weniger Sauerstoff enthält. All das könnte auch anders sein.

Es ist für den Weltlauf auch sehr gleichgültig und nebensächlich, ob Rom oder Karthago zerstört ward, ob die Erde zehn Millionen Jahre früher oder später aus dem feuerflüssigen in den festen Zustand überging.

Nein, das ist nicht gleichgültig.

Doch, im unendlichen Weltlauf ist es verschwindend wie der Traum einer Schnecke und die Verdauung einer Ameise. Andererseits kann ein Bazillus, ein Tausendstel eines Temperaturgrads mehr oder weniger entscheidend sein für dein Leben und Sterben. Es ist ganz richtig, kleine Ursachen, grosse Wirkungen, aber es gilt auch das Umgekehrte: das Grösste hat zugleich die kleinsten Wirkungen wie Ursachen, das Kleinste zugleich die grössten, weil eben alles zusammenhängt, und weil klein und gross relative Begriffe sind, und im Unendlichen alles gleich wichtig und notwendig ist. Im Unendlichen ist alles Mittelpunkt der Welt. Sieh dir die Holzader und das Infusorium unter dem Mikroskop an, und ihre Bewegung wird dir nicht mehr so unwichtig sein. Die Linie des Holzes und die Geste des Hundes haben ihre Folgen, wie sie in den physischen Bedingungen des Baumes und des Hundes ihre weitreichenden Ursachen haben. Alles ist wichtig in seinem Komplex, der wieder wichtig ist in einem grösseren Komplex; das Grösste lebt so vom Kleinsten und wäre anders, wenn das Kleinste anders wäre. Alle Linien führen ins Unendliche der Ursachen und der Folgen; alle sind notwendige Teile, Stücke eines Ganzen, des einen Weltzusammenhanges, der sogleich aufgehoben ist mit dem kleinsten seiner Glieder. Es gibt, sagt wieder Riehl, „nur ein einziges zusammenhängendes Geschehen“. „Das universelle Sein und Geschehen ist einzig, diese Einzigkeit liegt schon in seinem Begriffe; die Notwendigkeit jedes Vorgangs in der Natur aber ist nur ein an-

derer Ausdruck für die Einzigkeit des Seins und Geschehens." Hast du verstanden?

Ja, aber was soll das?

Dann hast du nicht verstanden. Es soll bedeuten, die Welt ist ein grosses Ding. Behauptest du, das kleinste Stück der Welt könnte anders sein, so behauptest du, das Ganze der Welt, das grosse Ding könnte anders sein. Du sagst also: ein Ding könnte auch ein anderes Ding sein, A könnte auch non A sein, und somit widersprichst du den ersten logischen Grundsätzen, den Sätzen der Identität und des Widerspruchs, wenn du behauptest, es könne etwas in der Welt anders sein und geschehen, als es ist und geschieht.

Behaupte ich denn das mit der Willensfreiheit?

Nichts anderes. Du sagst, dieser Mensch oder sein Wille ist die Ursache jenes Entschlusses, aber da er d. h. sein Wille frei sei, so könne er auch in derselben Lage einen anderen, entgegengesetzten Entschluss fassen. Also dieselbe Ursache kann unter denselben Bedingungen auch entgegengesetzte Wirkung üben.

Ist das so unmöglich?

Es scheint dir möglich nur, weil du nicht siehst, dass Ursache und Wirkung ineinander übergehen, innerlich eins sind, und, wie Riehl sagt, nur in Gedanken sich sondern lassen; „tatsächlich bilden sie zusammen einen einzigen Vorgang, der vermöge dieser Einzigkeit nicht anders sein kann als er ist". „Ursache und Wirkung sind demnach nicht als zwei Tatsachen zu fassen, deren eine ohne die andere gegeben sein könnte; sie sind nur eine Tatsache, welche also — mit sich selbst einerlei sein muss." „Sollten also, wie die Hypothese der Willensfreiheit behauptet, unter völlig gleichen Umständen zwei entgegengesetzte Handlungen eines und desselben Subjekts möglich sein, so müsste es auch möglich sein, dass ein und derselbe Vorgang sein und zugleich nicht sein, dass er dieser bestimmte Vorgang und zu-

gleich das Gegenteil davon sein kann; A müsste zugleich non — A sein." „Entweder dieses Subjekt oder die Ursachen seines Handelns müssen andere werden, wenn die Handlung selbst eine andere werden soll. Unter gegebenen Bedingungen ist folglich einem gegebenen Subjekte nur eine einzige Handlung möglich. Das Gegenteil annehmen, hiesse, wegen der Untrennbarkeit von Ursache und Wirkung den Satz des Widerspruchs leugnen." Siehst du nun ein, dass Riehl mit Recht die Willensfreiheit „eine sich selbst widersprechende und darum unmögliche Idee" nennt?

Ich ahne es.

Mache dir klar: die Welt müsste zweimal da sein, wenn eine wahlfreie Handlung möglich sein soll, d. h., „wenn in ihr zwei entgegengesetzte Handlungen zugleich und ausgehend von einem und demselben Subjekte möglich sein sollten". Musst du nicht mit Riehl anerkennen, „dass zwei vollkommen gleiche Menschen in völlig gleicher Lage absolut identisch handeln müssten"?

Das ist wohl anzunehmen.

Nun, dann musst du doch erst recht von einem und demselben Menschen annehmen, dass, „wenn er zweimal in dieselbe Lage versetzt werden könnte," er absolut gleich handeln müsste. Also dem Menschen ist stets nur eine Handlung möglich; er hat keine Wahl, keine Freiheit des Wollens. Könnte er anders handeln, so müsste er ein anderer sein können, Georg müsste Fritz sein können, A müsste non A sein können. Das verbietet der Satz der Identität resp. des Widerspruchs. So vernichtet schon der Anfang aller Logik die Willensfreiheit.

Aber dann wäre ja die Willensfreiheit unbegreiflich?

Das ist sie auch. „Die Unbegreiflichkeit", sagt Riehl, „liegt schon in der Idee der Freiheit. Begreifen heisst aus Gründen erkennen, das schlechthin Grundlose ist daher nicht zu begreifen."

Aber kann denn nicht eben die Freiheit des Willens selbst ihr eigener Grund und der Grund der Handlung sein?

„Freiheit ist kein Grund, aus dem sich eine Handlung erklären liesse, sondern die Abwesenheit eines Grundes, das Vermögen ohne zureichenden Grund zu handeln; sie vom menschlichen Willen postulieren heisst auf die Erklärung des menschlichen Willens verzichten." Kannst du hier Riehl widersprechen? Es ist ja doch das Wesen der Wissenschaft zu begreifen d. h. den Satz vom Grunde anzuwenden. Wissenschaft steht und fällt mit der Kausalität. Freiheit aber ist nun einmal Aufhebung der Kausalität. Ist es dir noch immer nicht genug, dass die Freiheit den obersten Grundprinzipien der Logik widerstreitet, den Sätzen der Identität, des Widerspruchs und der Kausalität?

Ja, es ist mir genug; ich fühle mich schon „in span'sche Stiefel eingeschnürt", den Mund schon ganz geknebelt. Aber seid ihr denn so sicher, dass der Determinismus so ganz der Logik entspricht?

„Es ist unwidersprechlich und leicht zu zeigen", sagt Riehl, „dass der Determinismus allein mit den allgemeinen Erkenntnisprinzipien übereinstimmt und durch diese Prinzipien sogar gefordert wird." Der Determinismus bedeutet ja einfach die allgemeine Anwendung des Kausalgesetzes auch auf den Menschen. Und wir müssen es immer anwenden.

Immer?

Ja, antwortet Lipps, weil es nicht der Erfahrung entstammt, sondern „ein Gesetz unseres Denkens" ist, „ein Gesetz, das in der Natur des menschlichen Geistes liegt".

Dann begreife ich nicht, wie ich diesem Gesetz des Denkens mich entziehen und den Gedanken des Indeterminismus fassen konnte.

„Es ist ein Widersinn", antwortet dir Lipps, „dass der menschliche Geist denke, ohne nach seinen Gesetzen oder

seiner Natur gemäss zu denken. Es ist darum der Gedanke eines ursachlosen Wollens in Wahrheit gar kein Gedanke. Es ist eine auf das Denken verzichtende Behauptung." „Die indeterministische „Freiheit" oder die „Zufallsfreiheit" ist undenkbar. Sie ist demgemäss auch nie gedacht worden. Man hat die entsprechenden Worte gebraucht, aber das, was sie sagen, nie gemeint."

Ich kann nicht mehr; aber können mir nicht gegen diese eisenharten Logiker, die mir das Denken aus dem Kopfe nehmen und beweisen, dass meine Gedanken gar keine Gedanken sind, die modernen Psychologen zu Hilfe kommen? Die halten doch auf natürliche Erfahrung und müssen doch sehen, wie es in meiner Seele trotz alledem nach Freiheit drängt, wenn ich auch keinen Ausweg sehe.

Sieh hier obenauf liegt bald die „Psychologie" von Münsterberg aus dem Jahre 1900. Da heisst es: Der Psychologe sehe gerade darin sein Ziel einen Kausalzusammenhang aufzusuchen. Er „spricht von Objekten, die sich notwendig nach den Gesetzen ihrer Welt gestalten müssen". „Dass der zurechnungsfähige Mensch freie Willensbestimmung besitzt — ist vom Standpunkt der Psychologie unhaltbar, denn freie Willensbestimmung widerspricht der Voraussetzung der Psychologie, dass alle psychischen Vorgänge notwendige Wirkungen vorangehender Ursachen sind. Auch die zurechnungsfähige Handlung kann keine Ausnahme vom Kausalgesetz bilden. An die Stelle des Freiheitsbegriffes muss also der Begriff der normalen Reaktion treten."

Aber ich weiss doch oft gar nichts von den Ursachen meines Willens und fühle ihn nur in meinem Innersten wurzeln.

Für den wirklichen wollenden Menschen, antwortet dir Münsterberg, „hat es keinen Sinn nach den Ursachen seiner Willensentscheidung zu fragen"; aber „frei im sittlichen Sinne wird uns der Wille nicht dadurch, dass wir auf seine

Erklärung verzichten". „Gewiss wird schliesslich — die Ursachenreihe bis in den innersten Kreis der Persönlichkeit führen —, aber dadurch wird doch niemals die Annahme zulässig, dass irgend ein apperzeptiver Vorgang vorkommt, der nicht vollständig durch die psychophysischen Ursachen bedingt ist. Eine psychologische Apperzeption, die ohne psychophysische Ursache entscheidet, gleichsam wie ein Richter ohne Aktenmaterial, widerspricht dem Sinne der Objektivierung." „Wir müssen Deterministen sein", erklärt auch Cornelius in seiner Psychologie, „soweit wir hier überhaupt wissenschaftliche Begriffe bilden und anwenden wollen". Und Drews verkündet's noch lauter: „Die Anerkennung des liberum arbitrium ist der Tod der Psychologie. Denn diese kann nur dann eine Wissenschaft sein, wenn die inneren Aktionen unseres Willens genau so bestimmten Gesetzen unterworfen sind, denen sie sich nicht entziehen können wie die äusseren Naturvorgänge." „Die Psychologie", sagt auch Höffding, „muss wie jede andere Wissenschaft deterministisch sein, d. h. sie muss von der Voraussetzung ausgehen, dass das Kausalgesetz auch mit Rücksicht auf das Willensleben gilt".

Also weil die Psychologie leben will, soll mein freier Wille sterben? Weil ihre Erklärungswut keine Grenzen und Mauern kennt? Und darum sucht sie meinem Willen allerlei Hintermänner, die er gar nicht die Ehre hat zu kennen, und dabei will sie doch reine Erfahrungswissenschaft sein.

Aber fühlst du denn wirklich deinen Willen als gänzlich ursachlos? Oder findest du nicht, dass Jul. Duboc recht hat: „wir fühlen, dass uns, so lange wir leben und uns bewussterweise bewegen, ein Etwas treibt, dass wir uns bewussterweise nicht bewegen, wenn uns kein Antrieb gegeben ist, dass wir aber, sobald derselbe wirkt, uns bewegen und zwar in der Richtung, in welcher derselbe uns antreibt"?

Aber der Wollende fühlt, dass er diesen Antrieben widerstehen kann —

Aus anderen Antrieben.

Nein, auch aus Vernunftgründen.

Das sind ja nur klar bewusste, abstrakt vermittelte Antriebe, Motive, die der Determinismus so wenig in Abrede stellt, dass er sie gerade als spezifisch menschliche Determinationen bestimmt. Und Schopenhauer hat es ja sonnenklar aufgezeigt, dass die Motive nicht an Zwangskraft geringer sind als die körperlichen Ursachen, dadurch, dass sie geistig sind. Im Gegenteil, gerade in seinen bewussten Motiven ist sich der Mensch seiner Willensabhängigkeit am meisten bewusst. „Es war eine seltsame Fügung", sagt deshalb Wundt, „dass der Streit um die Kausalität gerade bei demjenigen Falle entbrennen sollte, der das überzeugendste Beispiel geistiger Kausalität ist, und bei dem überdies die Reihe ursächlicher Bedingungen uns oft in einer so umfassenden Vollständigkeit vorliegt, wie höchstens noch in den einfachsten Fällen der Naturkausalität. Dazu bietet der Wille das Besondere, dass bei ihm diese Einsicht in den Zusammenhang seiner Bedingungen nicht etwa bei den einfachsten, sondern gerade bei den verwickeltsten Willenshandlungen am vollständigsten ist." Hat nicht auch Tylor recht zu erinnern, dass dieselben Menschen, die den Determinismus bekämpfen, sich oft eingehend mit dem Einfluss beschäftigen, den die Motive und der Charakter ausüben? So mahnt uns Riehl: „auch kennen wir von jeder echten Willenshandlung, die von uns selbst ausgeht, gerade einen wesentlichen Teil ihrer Ursachen, die selbstbewussten Motive, und sollten daher am wenigsten an der kausalen Bedingtheit des Wollens zweifeln. Wenn irgend etwas, so muss zuerst und am gewissesten das Wollen determiniert sein, da sich immer Beweggründe als Ursachen für dasselbe auffinden lassen".

Immer?

Und wenn wir sie selbst nicht immer auffinden, müssen sie darum fehlen? Die gesamte Erfahrung der Natur und grösstenteils auch unsere Erfahrung von menschlichen Handlungen zeugt dafür, dass alles Geschehen seine Gründe oder Ursachen hat. Sollen wir nun mit der Willensfreiheit eine Ausnahme von diesem Kausalgesetz einführen, „bloss aus dem Grunde“, sagt Riehl, „weil wir in einzelnen Fällen die Ursachen einer Willensäusserung nicht kennen und unsere Unkenntnis ihrer Ursachen für die Abwesenheit der Ursachen halten“?

Aber das Gefühl der Freiheit habe ich doch nicht bloss, wenn ich meine Motive nicht kenne, und verliere es doch nicht, wenn ich sie kenne. Im Gegenteil, gerade wenn mir die Motive am klarsten vor Augen stehen und ich sie abschätze, im Schwanken vor meiner Entscheidung zwischen den bewussten Motiven fühle ich meine Freiheit am sichersten.

„Sollte das Schwanken vor dem Entschlusse“, sagt Fechner, „für indeterministische Freiheit sprechen, so hätte auch das Rohr, was mehr oder weniger lange schwankt, ehe es sich nach bestimmter Richtung neigt, indeterministische Freiheit. Und sehe ich näher zu, wie der freieste Entschluss, was ich so nenne, endlich zustande kommt, so ist es ein im Bewusstsein endlich zum Uebergewicht kommendes Motiv, was nicht aus der Luft, sondern aus dem früheren Entwicklungsgange her und den gegenwärtigen Mitbestimmungen stammt, das zur Entscheidung führt; das Gefühl aber, sich vorher noch so oder so entscheiden zu können, ist eben nur das Gefühl, dass von den hierhin und dorthin treibenden Motiven noch keins zum Uebergewicht gekommen ist.“

Aber ich habe doch das Gefühl, dass ich die Entscheidung zwischen den Motiven bringe.

Nein, die Motive entscheiden über die Motive. Meinst du wirklich, dass du ohne bestimmende Gründe, bewusste oder unbewusste, geistige oder physische, auch nur den Finger rühren könntest nach rechts oder links? Da muss ich dir doch ein drastisches Beispiel zitieren.

Gib dir keine Mühe, Buridans Esel habe ich schon meine Reverenz bezeugt.

Nein, der geplagte scholastische Esel mag ruhig weiterschwanken, ob er noch im Grabe nach rechts oder links sich umdrehen soll. Ich zitiere lieber einen modernen Deterministen, Paul Rée, der erzählt, wie er einen Menschen zur Bekräftigung seiner Wahlfreiheit die Linke ausstrecken sah; es war ein Linkshänder. So kann ein Mensch sich einbilden frei zu wählen, wo er nur seiner physischen Anlage und Gewöhnung folgt.

Ich hätte die rechte Hand ausgestreckt.

Bloss um das Gegenteil zu tun, womit du aber nur deinen Trotz und nicht deine Freiheit bewiesest.

Nein, ich hätte vielleicht die Rechte ausgestreckt, auch wenn ich die Geschichte nie gehört hätte.

Ja, weil du ein Rechtshänder bist.

Du wirst doch nicht behaupten wollen, dass du mein Handeln stets berechnen kannst wie den Fall eines Steines?

„Durchschauten wir“, sagt Adickes, „eine Individualität in ihrem Wesen bis auf den Grund und könnten wir dort das Gesetz ihres Werdens und Wirkens ablesen, hätten wir zugleich eine genaue Kenntnis ihrer ganzen Entwicklung, aller Umstände, unter denen sie künftig sich entscheiden und handeln wird: wir vermöchten alles vorauszusehen, das Kleinste wie das Grösste, ein gleichgültiges Rechts- oder Linksum wie die bedeutungsvollste Entscheidung in Lebensfragen, fröhlichen Scherz wie finsteres Brüten, eine Verdauungsstörung wie die geniale Konzeption eines Kunstwerkes.“

Aber du durchschaust mich eben doch nicht, und gerade die Unberechenbarkeit meiner Handlung zeigt mir die Freiheit vom Zwang der Motive.

Sie zeigt mir die Fülle deiner Motive, nicht deine Freiheit. Höre Spencer: „Ein im Raume schwebender Körper, der der Anziehung eines einzigen andern Körpers unterworfen ist, bewegt sich in einer Richtung, die sich genau vorausbestimmen lässt. Ist er der Anziehung zweier Körper unterworfen, so lässt sich sein Lauf nur noch annäherungsweise berechnen; ist er aber der Anziehung dreier Körper unterworfen, so kann sein Lauf nur mit noch viel geringerer Genauigkeit bestimmt werden, und ist er auf allen Seiten von zahlreichen Körpern verschiedener Grösse und in verschiedener Entfernung umgeben, wie dies z. B. inmitten eines jener grossen Sternhaufen der Fall sein wird, so muss seine Bewegung so erscheinen, als ob sie von keinem jener Körper beeinflusst würde; er wird sich auf irgend eine undefinierbare Weise bewegen, die selbstbestimmt scheint — er wird frei zu sein scheinen." Setze statt der anziehenden Körper die Motive, für den angezogenen den Willen, und der Determinismus ist klar. Der Wille scheint frei, gerade darum, weil er nicht nur einfach, sondern vielfach determiniert ist.

Dann müsste er ja immer schwanken, aber er entscheidet sich doch immer.

Ja, aber Bergmann zeigt, dass „jede Willensentscheidung überhaupt durch die Beschaffenheit und den Zustand des wollenden Subjekts in dem Augenblicke, in welchem sie stattfindet, und durch die unmittelbar vorhergegangenen Veränderungen desselben vollständig bestimmt sei, also notwendig so ausfalle, wie sie es wirklich tut". Auch Windelband sieht die „Wahl stets durch das Verhältnis der momentanen zu den konstanten Motiven des Menschen entschieden" und erkennt „somit die einzelne Tat

des Individuums als das Ergebnis seiner Lage und seines persönlichen Wesens". Und ebenso erkennt Adickes in jeder Handlung „eine notwendige Resultante aus dem Wesen des Handelnden und aus den äusseren Umständen, in denen er sich befindet." Aehnlich zeigt Jodl dieIllusion der Wahlfreiheit, die Unmöglichkeit von Willensakten, „die ohne zureichende Ursache erfolgen, d. h. nicht durch die Gesamtheit der psychischen Antezedenzien in der Richtung der stärksten Anziehungskraft kausal bestimmt sind". „Die Entscheidung des Menschen," sagt endlich Laas, „hängt ab von dem Intensitätsgrad der Motive, dieser von seinem Charakter und seiner augenblicklichen Gemütsverfassung und Stimmung und diese wie jener von seinem vergangenen Leben und dieses in jedem Moment von den früheren und sie alle zusammen und die ganze Konstitution unseres Ich von unsern Eltern und deren Eltern u. s. w. Es ist nirgends ein Zeitpunkt, wo irgend etwas, genau und mit Rücksicht auf alle momentanen Bedingungen betrachtet, hätte anders sein können, als es war und ward."

Aber wenn Eltern und Grosseltern und all die andern Herrschaften durch die Motive sprechen, und wenn diese Motive den Willen zwingen und über die Handlung entscheiden, was bleibt dann noch dem Willen zu tun übrig? Was ist dann noch der Wille, wenn die Motive für ihn wollen?

Was der Wille ist? „Das Zünglein", sagt v. Schubert-Soldern, „das nur anzeigt, welche Wagschale das Uebergewicht erhalten hat." Oder wie willst du den Willen sonst beschreiben?

Nun, ich sehe da weder ein Zünglein noch Nase und Ohren und spüre ihn doch lebendig in mir.

Aber als was?

Ich spüre ihn eins mit meinem seelischen Grundwesen.

Heisst das, du spürst ihn in der Seele als Substanz?

Dann kannst du dich ruhig Determinist nennen wie Herbart und Beneke und ihre Schüler; dann ist dir eben der Wille als substantiell fest bestimmt und darin determiniert. Aber er ist doch nicht eins mit der Seele überhaupt.

Nein, sondern eins ihrer Vermögen.

Dann ist er ja noch spezifischer bestimmt und darin determiniert; doch wer spricht heute noch von Seelenvermögen? Zu welcher Richtung auch die modernen Psychologen sich zählen, ob sie Substanzialisten sind oder Funktionalisten, Voluntaristen oder Intellektualisten, Assoziationspsychologen, physiologische Psychologen, ob sie den Willen an das substantielle Ich oder an die leiblichen Funktionen, an die Vorstellungen oder an die Gefühle und die Triebe anknüpfen, sie sind allesamt Deterministen, Wundt und Fechner voran, aber auch Brentano, der seit Jahrzehnten vom Indeterminismus bekehrt, ein eifriger Bekenner der Gegenrichtung geworden, ferner die Phalanx der Herbartianer Drobisch, Volkmann, Steinthal, Waitz u. a. m., dann aber auch Lipps, Jodl, Höffding, Külpe, Ziehen, Meinong, v. Ehrenfels, Höfler, Cornelius, Münsterberg

Genug!

Aber auch in England z. B. Stuart Mill, Spencer, Bain, Maudsley

Genug, genug! Aber muss denn der Wille etwas fest Bestimmtes und darin Determiniertes sein? Der Wille geht doch nach sehr verschiedenen Richtungen, bald will er Brot, bald Ehre, bald Freundschaft u. a. m.

Und all das derselbe Wille? Aber wie unterscheidet sich denn der Wille, wenn er Brot will und wenn er Ehre will? Trägt er einmal eine Ehrenkrone in sich und ein andermal die Aufschrift „Brot"?

Die verschiedenen Gegenstände des Willens sind doch draussen und ziehen ihn an als Motive.

Sie ziehen ihn an — und doch soll er frei sein?

Ja, er kann ja der Lockung jedes einzelnen Gegenstandes widerstehen und einen andern vorziehen. Er schwankt oft, streitet oft mit sich selbst, weil er Mehreres zugleich will.

Wie macht das wohl der Wille? Halbiert er sich und streiten dann die beiden Hälften des Willens? Und kann der Wille sich auch vierteilen?

Nein, so ist es nicht. Der Wille ist bei jedem Wollen ein anderer und ganzer. Es sind nicht Willensteile, sondern verschiedene Willen, der Wille als Ehrgeiz, der Wille als Liebestrieb, als Rachedurst u. s. w.

Das ist ja grausig; dann kann ja ein Mensch leicht zweihundert Willen in sich tragen, und wenn jeder von ihnen frei sein soll, dann ist gewiss der Mensch am wenigsten frei, in dem diese Hydra wohnt von lauter freien Willensköpfen, die sich gegenseitig zerfleischen.

Nein, ich will mich wieder korrigieren. Der Mensch hat nur einen Willen mit verschiedenen Trieben.

Danach ist der Wille das, was übrig bleibt, wenn ich die einzelnen Triebe mit ihren Gegenständen streiche. Was ist nun also der reine Wille? Wie finde ich ihn? Auf bestimmte Gegenstände richten sich bestimmte Triebe. Der wirkliche, reine Wille ist also nur da, wenn ich nichts Bestimmtes will. Was macht denn der Wille, wenn er nichts Bestimmtes, kein Etwas will?

Er will bloss.

Hast du schon einen Willen gesehen, der bloss will und nicht etwas will? Versuch's, wecke deinen Willen, wolle einmal, aber wehe dir, wenn du etwas willst; denn dann ist's ja nicht mehr der reine Wille, sondern schon ein bestimmter Trieb.

Aber der Wille braucht doch nicht immer zu wollen, er kann doch auch einmal nichts wollen.

Hast du schon einmal einen Willen gesehen, der nicht will? Was tut der eigentlich? Wie und wo existiert er? Schläft er in einer Höhle? Woher weisst du denn, dass dein Wille existiert, wenn nicht dadurch, dass du willst?

Aber ein Denker braucht doch auch nicht immer zu denken, ein Schuster nicht immer zu schustern.

Weil der Denker und Schuster nicht bloss Denker und Schuster sind, sondern nebenbei auch Mensch, Bürger, Familienvater, vielleicht auch Radfahrer und Markensammler. Aber hat der Wille auch dergleichen Nebenfunktionen? Nein, er lebt bloss als Wille, er ist nur das Wollen selbst, er ist entweder wollend oder gar nicht. Da also der Wille nur im Wollen besteht, da ferner das Wollen nur im Etwaswollen besteht, da weiter das Etwaswollen schon im Willenstrieb auf einen Gegenstand besteht, da also der reine Wille gar nicht besteht, der Wille von seinen Trieben gar nicht abzuscheiden ist, sondern immer nur in bestimmten Trieben gegeben ist, so ist es klar: dein vielgepriesener Wille ist nur ein Name, ein Sammelname für alle deine Triebe. Das Wort hat dich geblendet, wie Worte Jahrtausende geblendet haben. Spricht der Mensch bloss von seinem „Willen", so meint er, da sei etwas Eigenes, Einfaches, Selbständiges und hält sich für frei. Fragt er aber, was sein Wille ist, nimmt er ihn unter die Lupe des Psychologen, analysiert er ihn, so findet er, dass dieser Wille nur die Summe seiner Triebe ist, aber nicht ein besonderes, mystisches Vermögen, zu dem ihn Lotze stempelt, um die Freiheit zu retten. Doch Höffding hat recht: es hat sich an Lotze gerächt, dass er die Psychologie nicht als selbständige Erfahrungswissenschaft behandelte. Und wenn so der Mensch einsieht, dass in seinem Willen nur seine Triebe stecken, dass er, wie Duboc ihn nennt, ein Triebwerk ist, so sieht er auch mit Duboc ein, dass er unfrei ist.

Ich sage auch, der Mensch ist durch den Trieb unfrei, aber ich sage weiter, er ist durch seinen Willen frei.

„Unmöglich", antwortet dir Wundt, „ist der Trieb ein Vorgang, der sich von dem Wollen scheiden oder ihm gar gegenüberstellen lässt". Wenn du — und darin wird dir auch der extremste Indeterminist heute nicht widersprechen — die Triebe der kausalen Determination unterwirfst, so kannst du unmöglich die Summe der Triebe, den Willen, davon frei halten.

Warum aber darf ich nicht Wille und Trieb als zweierlei fassen? Wer verbietet mir's?

Bloss die Tatsachen und die Logik. Lass dich von Spencer belehren, der meint: Wenn wir von Heinrich VIII. erzählten, er habe dem Papste Trotz geboten, und dann hinzufügten, dass auch der König von England dem Papste Trotz geboten, so sehen wir ein, dass das unsinnig ist. Denn König von England ist eben der Herrschertitel für Heinrich VIII. Bei den Herrschern in der Seele aber begehen wir solchen Fehler. Wir sprechen vom Willen als etwas, das neben den Trieben für sich bestehe, während er doch nichts weiter ist als der allgemeine Name, den man dem speziellen Triebe beilegt, der gerade die Uebermacht gewinnt und die Handlung bestimmt. Nehmen wir alle Empfindungen und Emotionen weg, und es bleibt kein Wille übrig. So lange kein Motiv da ist, so lange ist auch kein Wille da. Wie sagt es Mach? „Was wir Willen nennen, ist nichts anderes als die Gesamtheit der teilweise bewussten und mit Voraussicht des Erfolges verbundenen Bedingungen einer Bewegung." „Wir sahen", sagt Münsterberg in einer früheren Schrift, „dass es einen allgemeinen konstanten Willen nicht gibt, sondern nur zahllose einzelne Wollungen und dass diese lediglich eine bestimmte Anordnung sind — von Empfindungen."

So habt ihr nun glücklich den Willen in seine Bestand-

teile zerlegt, ihn aufs schönste anatomisch seziert, — da kann er natürlich nicht mehr lebendig sein und selbständig und frei. Da ist er ja nur ein passives Konglomerat. Dann verstehe ich nur nicht, wen ihr nun eigentlich verantwortlich machen wollt. Der Wille ist ja nur Abstraktion oder gar nur Name für alle oder wenigstens für die herrschenden Motive. Die Motive allein sind wirklich. Aber klagt ihr nun Motiv Nr. 3 an, so schiebt es die Schuld auf Motiv Nr. 7, das es gestachelt, und Nr. 7 entschuldigt sich damit, dass Nr. 11 ihm nicht entgegengetreten sei, das wieder von Nr. 23 gehemmt gewesen sein will. Und so will's keines gewesen sein. Wie also kann der Mensch verantwortlich sein, wenn er seinen unverantwortlichen Motiven blindlings folgen muss?

Nein, er kann ihnen auch widerstehen. Denn er handelt nicht nur aus äusseren, momentanen Motiven, sondern auch aus seinem bleibenden Innern, aus seinem Charakter. „Was eine menschliche Willenshandlung", sagt Wundt, „vor den unmittelbar gegebenen Motiven determiniert, ist nun eben dieser Charakter."

Der aber doch determiniert? Wo bleibt da die Freiheit?

„Der Mensch handelt in ethischem Sinne frei, wenn er nur der inneren Kausalität folgt, die teils durch seine ursprünglichen Anlagen, teils durch die Entwicklung seines Charakters bestimmt ist." So antwortet dir Wundt, und ähnlich Jodl: „Frei sein heisst nichts anderes als das tun, was aus der Notwendigkeit unserer Natur, wie diese in sich selbst beschaffen ist, folgt."

Wenn aber unsere Natur auch notwendig, unser Inneres auch kausal bestimmt ist, wie können wir uns dann noch verantwortlich fühlen? Ich lasse es mir nicht ausreden, immer und ewig wird das Freiheitsgefühl das stärkste, unüberwindliche Bollwerk gegen den Determinismus bleiben.

Ein Gefühl gegen die Vernunft?

Nein, ein sicheres Bewusstsein, eine innere Erfahrung gegen eine Behauptung.

Und doch ist's nur das Gefühl, das, wie Adickes es treffend charakterisiert, „mit den Indeterministen durchgeht". „Bei unserem Problem", sagt er, „übt das Wort „Freiheit" eine unwiderstehliche „Attraktionskraft", einen „magischen Zauber" auf den Indeterministen aus. Sein Ohr lauscht nur der Sphärenmusik, die von dem Wort Freiheit ausgeht. Sie wühlt sein Gemüt auf und erweckt in ihm dunkle Gefühle. Und diese Gefühle stellen sich zwischen ihn und die Dinge, nehmen seinem Urteil die Schärfe und Klarheit, die kühle Parteilosigkeit. Sie weben Schleier auf Schleier, so dass schliesslich die Wirklichkeit ganz verhüllt ist." „So verfälschen ihm die Gefühle das Bild des Wirklichen. Er kann ihrer nicht Herr werden, ja! er ist sich ihrer meistens nicht einmal bewusst." „Alle jene Gefühlseinwürfe des Indeterminismus halten also nicht Stand, wenn man es nur wagt und über sich gewinnt, den Tatsachen fest ins Auge zu schauen und — statt der eigenen Vorurteile — sie allein sprechen zu lassen." „So ergibt sich denn — als das, was sie zur Willensfreiheit treibt, ein trübes Gemisch von mancherlei Motiven und Vorurteilen, natürlichen, angeborenen Tendenzen und nachempfundenen oder anempfindelten Gefühlen, religiösen Dogmen und moralischen Ueberzeugungen."

Aber das Freiheitsgefühl ist doch kein Vorurteil, sondern eine Tatsache des Bewusstseins.

Aber doch ein Gefühl, und so darf Scholten fragen: „Wo soll es hinaus in dem Reiche der Wahrheit, wenn eine einfache Berufung auf das Gefühl oder das Bewusstsein jeden Beweis zu ersetzen vermag, und wenn einem jeden, auch gegen die deutlichsten Beweise des Gegenteils, das Recht zugestanden wird, etwas als wahr zu setzen einfach deshalb, weil er sagt, er sei sich dessen innerlich bewusst? Welchen

Irrtum gibt es, der nicht auf solche Weise zur Wahrheit gemacht werden kann? Ist denn nicht ein solches Bewusstsein die Ursache einer Menge verkehrter Meinungen auf religiösem und sittlichem Gebiete gewesen, von welchen später durch vernünftige Einsicht klar geworden ist, dass sie auf Selbstbetrug beruhen?"

Aber das Freiheitsbewusstsein ist das sicherste in mir.

Und doch kamen jetzt nicht nur radikale Draufgänger wie Paul Rée, sondern mit Adickes auch besonnene Psychologen wie Flournoy dazu, im Freiheitsgefühl eine Illusion zu erkennen.

Aber wie kann das Freiheitsbewusstsein Illusion enthalten, wie kann die Stimme lügen, die mit der Sicherheit und Stärke eines Naturinstinkts von früh an in jedem Menschen spricht?

„Für meine Person", erklärt Adickes, „muss ich zunächst die Existenz eines solchen Freiheitsgefühls entschieden leugnen. Seit ich mit Bewusstsein Determinist bin (seit der Studentenzeit), bin ich auch nicht einmal auf Augenblicke in der Täuschung befangen, ich sei frei zu wollen oder nicht und könne nach Willkür meinen Willen ändern. Im gleichgültigsten Tun, wie in den folgenschwersten Entscheidungen, bei Trieb- wie bei Wahlhandlungen, im fröhlichen Gespräch, wie beim ernsten Durchdenken wissenschaftlicher Fragen: überall tritt mir die Gesetzmässigkeit und Notwendigkeit in der Entwicklung und Betätigung meiner geistigen Kräfte auf das Klarste und Ueberzeugendste entgegen; ich erlebe die Wahrheit des Determinismus wirklich in mir."

Da wird er wohl der einzige sein.

Ed. v. Hartmann hat von sich dasselbe bezeugt.

Ach, Philosophen verstehen die Kunst, sich geistig auf den Kopf zu stellen.

Aber die sehr besonnenen Juristen Merkel und Pe-

tersen bezeugen nicht minder, dass ihr Bewusstsein ihnen nicht die Freiheit, sondern den Determinismus bestätigt habe, seit sie sich von seiner Richtigkeit überzeugt haben; bei Petersen sind es 30 Jahre.

Alle aber wurden doch erst als Erwachsene Deterministen; folglich ist der Indeterminismus und das Freiheitsgefühl doch das Ursprüngliche.

Nein, Hartmann bezeugt: „Es hat keine Zeit in meinem Leben gegeben, wo ich der Illusion einer Willensfreiheit unterworfen gewesen wäre; von dem Augenblick an, wo mir das Problem zum Bewusstsein kam (in meinem 13. Lebensjahr), war mir auch die Antwort im deterministischen Sinne entschieden, und ich verteidigte schon damals den Determinismus mit Leidenschaft gegen die abweichenden Behauptungen meiner Umgebung. Wäre die Willensfreiheit wirklich unmittelbare Aussage der inneren Erfahrung, so wäre diese Erscheinung unmöglich gewesen.“ Wenn also der Zeugniswert jener sogenannten unmittelbaren inneren Erfahrung nur in ihrer Allgemeinheit liegt, so ist nun durch vierfaches Veto dieser Zauber der Allgemeinheit gebrochen, der Zeugniswert aufgehoben.

Nein, er ist es nicht. Denn selbst der junge Hartmann urteilte ja nicht mehr aus unmittelbarer Erfahrung, sondern als ihm „das Problem“ zum Bewusstsein kam. Er findet es ja doch selbstverständlich, dass seine offenbar naivere Umgebung die Freiheit verficht.

Weil sie in Selbsttäuschung befangen war, meint er.

Warum soll aber die Selbsttäuschung nicht auf seiner Seite gewesen sein? Auch scheint sich bei ihm vor der Zeit die Liebe des Jünglings zum Paradoxen geregt zu haben.

Glaubst du nicht, dass bisweilen sogar ein Knabe unbefangener, freier urteilt als die Erwachsenen? Der junge Hartmann hat das Liebestreiben der Menschen betrachtet, ehe er beteiligt war, und es wie eine Trunkenheit höchst son-

derbar gefunden. Auf welcher Seite war da wohl die Blendung des Urteils und die Triebbefangenheit?

Nun ja, der Liebestrieb verblendet, aber was für ein Trieb soll denn die Selbsttäuschung des Freiheitsgefühls verursachen?

„Der Stolz spielt dabei keine geringe Rolle", sagt Adickes, „man glaubt sich zum Tier erniedrigt" ohne die Freiheit. Das Freiheitsgefühl schmeichelt dem Selbstgefühl, sagt auch Hartmann. „Es liegt also von vornherein der Verdacht nahe, dass der Dünkel der Menschenwürde die Selbstbeobachtung zu einer Illusion über die Willensfreiheit verleite."

Aber der Verdacht genügt nicht.

Hartmann bleibt auch nicht dabei stehen; er zeigt, dass wir so leicht die Freiheit von äusserer Determination mit der Freiheit, der Indeterminiertheit überhaupt verwechseln. Weil unser Charakter die äusserlich gegebenen Vorstellungen erst durch sein Begehren zu Motiven erhebt, und weil der Gedanke der Selbstbeherrschung oder der „sittlichen Freiheit" uns von den gegebenen Motiven frei machen kann, darum meinen wir frei zu sein. Aber unser Charakter ist eben innerlich determiniert, und unser Wille der Selbstbeherrschung bedarf selbst erst eines Motivs, um aktuell zu werden.

Und nun meint Hartmann, diese Voreingenommenheiten und Verwechslungen machen es sicher, dass das Freiheitsgefühl Selbsttäuschung ist?

Wenn nicht sicher, so doch höchst wahrscheinlich.

Dann kann doch immer noch die Stimme der inneren Erfahrung, die die Freiheit bezeugt, recht haben.

Wenn sie selbst recht hätte, könnte sie nicht für die Freiheit aussagen. Denn was kann sie bezeugen? „Dies Gefühl der Freiheit", sagt Windelband, „bezieht sich eigentlich auf die „Freiheit des Handelns", sagt also nur, dass

ich frei bin zu tun, was ich will, aber nicht, dass ich frei bin, zu wollen". „Es gibt kein herrenloses Wollen", sagt der Psychologe Volkmann.

Aber ich kann doch wollen, was ich will.

Nein, es gibt kein Wollen des Wollens, zeigen dir mit Schopenhauer Windelband, Simmel, Deussen u. a. Auch der Psychologe Cornelius findet: „Unser Wollen ist nicht mehr von einem weiteren Wollen abhängig: es steht nicht in unserer Macht, das, was wir wollen, zu wollen oder nicht — ein solcher „Freiheitsbegriff" enthielte eine contradictio in adjecto."

Aber unser Freiheitsgefühl bezeugt es doch.

Nein, antwortet dir Adickes, es bezeugt nur: „ich selbst bin der Täter meiner Taten, ich werde nicht von aussen her gezwungen", „ihre Quelle liegt vielmehr in mir selbst; die äusseren Umstände hätten dieselben bleiben können: ein anderer würde doch anders gehandelt haben".

Nein, ich selbst, sagt mir das Freiheitsgefühl, konnte anders handeln.

Ja, wenn du damals ein anderer gewesen wärst: so versteht selbst der Indeterminist Horn das Freiheitsgefühl. „Dann aber", fügt Adickes hinzu, „hättest du sogar anders handeln müssen."

Aber ich fühle doch im Schwanken die Fähigkeit, mich verschieden zu entscheiden.

„Man verwechselt", antwortet dir Adickes, „in diesem Zustand des Schwankens und der Ueberlegung die Fähigkeit, sich die verschiedenen Möglichkeiten vorzustellen, mit der Fähigkeit, sich für jede derselben zu entscheiden." „Bei dem oberflächlichen Selbstbeobachter mag also zwar auf Grund der Vorgänge bei Wahlhandlungen ein Freiheitsgefühl entstehen, der tiefer dringenden Analyse aber offenbart es sich alsbald als blosse Illusion." „Man denkt sich jetzt eine andere Hand-

lung als möglich, und zwar mit Recht! Aber unrechtmässigerweise verwandelt man diese Denkmöglichkeit in eine Seinsmöglichkeit und verlegt diese letztere in jene frühere Zeit zurück." So erklärt auch Jodl: „Die sogenannte Freiheit des Anderskönnens und Andersgekonnthabens liegt nicht im Willen, sondern in der Vorstellung."

Aber ich habe ja das Freiheitsgefühl nicht nur beim Schwanken zwischen mehreren Motiven, sondern gerade erst recht bei einem Motiv.

Aber dann bist du ja erst recht abhängig. „Also zeigt es sich", sagt Fr. W. Förster, „dass gerade diejenigen Handlungen, die dem Individuum in besonderem Masse das Bewusstsein der Freiheit geben, vom Standpunkt der Erfahrung am meisten das Gepräge der kausalen Abhängigkeit zeigen: je motivierter eine Handlung, desto freier erscheint sie."

Ich spüre nichts von solcher Abhängigkeit.

Und doch suchst du bei allen anderen stets nach Motiven! Offenbar hältst du alle andern für abhängig, nur dich nicht.

Aber ich finde wirklich in mir oft keine Ursachen, von denen mein Wollen abhängig sein könnte.

Natürlich; denn du schaust in dein Bewusstsein wie vom Eisenbahnzug in eine Landschaft; du kannst nur einzelne Blicke, kein kontinuierliches Bild festhalten, wie Adickes es treffend vergleicht.

Aber für andere ist mein Wollen auch oft unberechenbar.

Der Blitz ist auch unberechenbar, und kommt doch notwendig. So erinnert dich Petersen, dass Unberechenbarkeit noch nicht Ursachlosigkeit bedeute. „Festgestellt werden kann Ursachlosigkeit nie", sagt Adickes, „weder durch Erkenntnis, noch durch Gefühl, weder a priori, noch durch Erfahrung." Keineswegs sagt das Selbstbewusst-

sein, „dass die einzelnen Vorgänge ursachlos erfolgen" — erklärt Paulsen und ebenso Wundt: das Freiheitsgefühl sagt uns nur, „dass wir ohne Zwang, es sagt uns niemals, dass wir ohne Ursache handeln". Und übrigens sagt es nur, dass ich mir keiner Unfreiheit, keines Zwanges bewusst bin; darum kann er doch unbewusst mich beherrschen. Und Hartmann weist auf den Irren, den Trunkenen, den Jähzornigen, die von ihrer Unzurechnungsfähigkeit oft nichts wissen; er weist auf den Angeklagten, über dessen Zurechnungsfähigkeit der Richter nicht ihn selbst, sondern andere urteilen lässt; er zeigt, wie der Mensch sich gern schmeichelt, aus vernünftigen und selbstlosen Antrieben gehandelt zu haben, wo Egoismus und Leidenschaft bestimmend waren; er zeigt, wie mancher sklavische Zwang, manches fremd auferlegte Verbot durch Gewohnheit so in die Seele des Gezwungenen einwächst, dass er schliesslich nur aus Eigengefühl zu gehorchen glaubt. So wenig kann die Selbstbeurteilung über die Freiheit entscheiden.

Aber im Freiheitsbewusstsein liegt es zugleich, dass der Mensch sich verantwortlich fühlt. Das kann er doch nur, wenn er frei ist.

Nein, das kann er, wenn er sich für frei hält. So antwortet dir Paul Rée. Unmittelbar gegeben ist nur die Zurechnung, daraus erschliessest du erst die Freiheit.

Aber wie können die Menschen Taten zurechnen, die nicht frei, sondern notwendig geschehen?

Sie sehen eben nicht, dass die Taten notwendig sind. Sobald man ihre Notwendigkeit erkannt hat, hört man auf, sie als Schuld oder Verdienst anzurechnen. So meint es Rée.

Aber behauptet er wirklich, dass Deterministen niemals Taten als Schuld oder Verdienst anrechnen?

Wenn sie es tun, so erklärt er's als blosse Nachwirkung der Gewohnheit.

Das glaube ich einfach nicht.

Du brauchst es auch nicht zu glauben. „Persönliche Gründe, nicht sachlich logische", urteilt Adickes, haben Rée zu der Behauptung einer Unvereinbarkeit des Determinismus mit der Verantwortlichkeit geführt; doch sagt auch z. B. J. C. Fischer: „Wir sind, wie wir sind, Produkte der Natur, und ob wir Grund zur Freude oder zur Klage haben, wir müssen uns an die Natur wenden, sie ist die Urheberin. Unverantwortlich, weil unbewusst! — Die Justiz mag sich mit diesen Tatsachen auseinandersetzen." Aber der feiner argumentierende Determinist kann die Verantwortlichkeit festhalten trotz der Notwendigkeit der Handlungen.

Ich soll mir eine Tat zurechnen lassen, die gar nicht von meinem Willen abhing, ich soll mich verantwortlich fühlen für eine notwendige Handlung? Unmöglich.

Unmöglich scheint dir's, weil du in die Verantwortlichkeit ein mystisches Wunder hineinträgst.

So erkläre mir: was heisst es, dass ich verantwortlich bin?

Es heisst einfach, dass du für die Folgen deiner Handlung aufzukommen hast. „Ob die entscheidende Handlung mit Notwendigkeit erfolgt oder nicht, ist ganz gleichgültig. Nach dem Ursprung der Handlung wird durchaus nicht gefragt. Nur ihre Folgen kommen in Betracht, für sie muss man haften —. Der verantwortliche Redakteur einer Zeitung mag Determinist oder Indeterminist sein: die Verantwortlichkeit bleibt ganz dieselbe." So erklärt's dir Adickes.

Aber da ist nur die juristische, nicht die moralische Verantwortlichkeit erklärt.

„Auch hier", sagt Windelband, „lassen wir die Folgen in der Gestalt von Lust- und Unlustgefühlen wenigstens innerlich auf den Urheber zurückfallen; es ist wie eine feinste Art von Vergeltung."

Aber wenn ich mich im Gewissen selbst verantwortlich fühle?

„Auch in dieser rein innerlichen Form und gerade in ihr bleibt die Verantwortung eine Vergeltung als „Selbstvergeltung". In beiden Fällen aber dient sie zugleich zur Erzeugung von Motiven zur Besserung und fordert dazu Determination. „Um also zu verstehen, was die Verantwortung tatsächlich darstellt, bedürfen wir keiner anderen Voraussetzung als derjenigen der psychophysischen und der psychologischen Freiheit, der beiden Begriffe, welche mit den Formen der empirischen Kausalität vollkommen vereinbar, ja sogar lediglich innerhalb ihrer denkbar sich erwiesen haben." „Die Verantwortlichkeit", sagt Windelband anderswo, „reicht nur so weit wie das kausale Verhältnis." So fordert er für die Verantwortung nur „die Freiheit des Handelns und die des Wählens", aber nicht die des Wollens, des ursachlosen liberum arbitrium, des Anderskönnens.

Aber wenn ich nicht anders könnte, wie darf man mich verantwortlich machen?

„An die Stelle der Behauptung, dass der Mensch hätte anders sein können, tritt also diejenige, dass er anders hätte sein sollen." „In diesem Sinne wird bei der Verantwortung einfach konstatiert, dass der bestehende Wille der Persönlichkeit normwidrig ist." So belehrt dich Windelband.

Aber wenn mein Wille nun einmal so determiniert ist, was schlagt ihr mich und fordert, dass er anders sein soll?

„Ich erwidere: Das Wesen des Menschen ist, allgemein betrachtet, nicht etwas Unveränderliches, und darum kann es ihm gegenüber Normen und Verpflichtungen geben. Sie sind sogar nötig, weil gerade sie ein Hauptmittel bilden, um das Wesen zu verändern im Sinne der Norm." So wieder Adickes.

Aber woher nehmt ihr das Recht, mich im Hinblick auf solche Normen verantwortlich zu machen?

Wie Windelband dir zeigt, „besteht das Recht der Verantwortung in dem Werte der Normen, die durch sie verwirklicht werden sollen und allein mit ihrer Hilfe verwirklicht werden können".

Aber wie kommt der Mensch zu solchen Normen, wenn er sie nicht in Freiheit setzen und erfüllen kann? Das ist mir unbegreiflich.

Natürlich, weil du den Menschen zu Unrecht als isoliertes Wesen betrachtest, statt als Glied einer Gemeinschaft. Er hat, so erklärt Riehl, an dem Gemeinschaftsleben teilgenommen, ehe er noch zu einem vollbewussten Eigenleben gelangte. Sein seelisches Leben erwachte am seelischen Leben seiner Mitmenschen, sein Eigenwille erwuchs am Gemeinschaftswillen. „Sein persönliches Leben ist sonach ursprünglich dem gemeinschaftlichen untergeordnet, und der Ausdruck dieser Unterordnung ist nach der Seite der Willensentwicklung das Bewusstsein der Pflicht und der Verantwortlichkeit." „Es gibt keinen noch so primitiven sozialen Verband, in dem nicht die Glieder des Verbandes für ihre Handlungen in einem gewissen Umfange verantwortlich gemacht werden."

Offenbar doch, weil die Menschen glaubten, dass es freie Handlungen sind.

Nein, weil sie merkten, dass die Folgen der Handlungen die Interessen der Gesamtheit berühren. Darum reagiert naturgemäss die Gesamtheit gegen die Handlungen der Einzelnen, wertet sie, richtet sie.

Damit ist aber doch nicht das Verantwortlichkeitsgefühl des Einzelnen erklärt?

Nun, „durch die Gesellschaft für unser Tun verantwortlich gemacht, fahren wir innerlich fort, uns dafür verantwortlich zu fühlen". Wir beurteilen unser Handeln und

schon seine Motive vom Standpunkt der Gemeinschaft nach seinen sozialen Folgen. Wir nehmen den Standpunkt der Gemeinschaft, der uns durch Befehle und Verbote erst äusserlich eingeprägt ward, schliesslich in unser Inneres auf als idealen Richter, vor dem wir uns zu verantworten haben. Du bist verantwortlich, weil du dich verantwortlich weisst, und du weisst dich verantwortlich, weil du verantwortlich gemacht wirst — so argumentiert Riehl. Und so ist das Verantwortlichkeitsgefühl ein Sozialprodukt. So sagt auch Torres in seiner Schrift über die Willensfreiheit vom Menschen: „Da er weiss, dass er für verantwortlich gehalten wird, wird er es und gewinnt immer mehr das Gefühl es zu sein.“ So sieht auch Fr. W. Förster in der Verantwortlichkeit eine Rückwirkung der Gesellschaft auf den Menschen als wollenden. So wird auch für Adickes allein in der Gemeinschaft und durch sie der Mensch „wahrhaft zum Menschen“. „Erst formt sie das Handeln, dann das Wollen: durch Legalität führt sie zur Moralität. Und schliesslich wächst aus der heteronomen Moral als schönste Frucht die moralische Autonomie.“

Und wenn ich nun aus dem Gefühl der Verantwortung heraus will, so ist mein Wollen frei?

Nein, sagt Riehl, das Gefühl der Verantwortlichkeit ist dann selber ein Motiv, eine determinierende Ursache des Willens. So wenig widerstreitet der Determinismus der Verantwortlichkeit.

Aber der Indeterminismus verträgt sich doch sicher weit besser mit der Verantwortlichkeit.

Nein, er verträgt sich gar nicht mit ihr, finden Hartmann, Fechner und viele andere Deterministen. „Es steht für mich fest“, sagt Riehl, „dass Indeterminismus und Verantwortlichkeit einander schlechthin ausschliessen.“

Er will im Ernst behaupten, man könne den freien Willen nicht verantwortlich machen?

Nun, so zeige doch, inwiefern es berechtigt und möglich ist. Alle behaupten es, aber, sonderbar, noch keiner hat es gezeigt — so findet wieder Riehl.

Nun, so mag er doch das Gegenteil zeigen.

Er tut's. Er fragt dich einfach, wer soll denn für eine freie Handlung verantwortlich sein? Umstände, Motive, Charakter wirken zu einer Handlung zusammen. Wen willst du nun verantwortlich machen? Die Umstände?

Nein, die stehen doch ausserhalb und sind nicht zu treffen.

Die Motive?

Nein, die wechseln ja und sind nicht entscheidend, wie ich behaupte, eher der Charakter.

Aber den Charakter muss doch das willensfreie Wesen immer ändern können.

Eben darum soll er verantwortlich sein.

Vielleicht hat sich aber inzwischen das freie Wesen einen anderen Charakter zugelegt. Wie soll man einen Charakter treffen, der gar nicht mehr da ist?

So mache man den freien Willen verantwortlich, dass er den Charakter nicht früher geändert hat.

Aber der freie Wille ist ja selber der ewig wandlungsfähige; der Wille ist frei, d. h. er kann in jedem Augenblick ebenso gut einen anderen Weg nehmen, als er nimmt, er kann stets auch ins Entgegengesetzte umschlagen. Nun so ziehe ihn doch zur Verantwortung, er fliegt davon und lacht dich aus: so fange mich doch, wenn du kannst! Du willst mich für die Entscheidung eines früheren Moments büssen lassen? Damit bindest du mich ja an meine Vergangenheit; doch ich bin frei und inzwischen zehnmal ein anderer geworden. Zerlege mein Leben in Sekunden, keine ist für die frühere oder spätere verantwortlich; denn in jeder bin ich frei, neu mich entscheidend, ein neuer Wille. Du kannst ebenso gut einen Samariter für einen Räuber verantwortlich

machen; denn ich kann jetzt ein Räuberwille sein und im nächsten Augenblick ein Samariterwille und beides vielleicht immer abwechselnd — kraft meiner Freiheit. Darum sagt Adickes: „Für den Determinismus heisst es: einmal ist keinmal; denn die erste schlechte Handlung macht die zweite um nichts wahrscheinlicher." Wie willst du nun das freie Wollen, dies ewig Neugeborene verantwortlich machen? Nein, Riehl hat recht, beim freien Willen fehlt das Subjekt der Verantwortlichkeit.

Aber wo hat denn der Determinist das Subjekt der Verantwortlichkeit?

Im Täter. „Einem späteren Geschlechte", sagt Brichta, „wird die Frage der Schuld nicht mehr sein als die Frage nach der Täterschaft." „Der Einzelne", sagt A. Wagner in seiner Schrift über Willensfreiheit, „fühlt sich verantwortlich, weil er eben der Täter seiner Taten ist", „weil", sagt Höffding von sich, „die Handlung wirklich meine Handlung — nicht etwas mir Fremdes ist".

Aber wenn sie für dich notwendig ist?

Dann ist sie eben erst recht meine Tat und mir zuzurechnen, vorausgesetzt, dass die Notwendigkeit nicht aus den Umständen kam, sondern aus meinem Wesen, aus meinem Charakter. So liegt für Wundt „das Merkmal der sittlichen Verantwortlichkeit überall in der Kausalität des Charakters", und ebenso ist für Paulsen der Mensch als „Persönlichkeit verantwortlich für jede einzelne Lebensäusserung".

Aber der Freiheitsverfechter wird dir ja gar nicht bestreiten, dass der Täter verantwortlich ist, weil die Tat aus seinem Charakter kam.

Wenn aber der Täter mit seinem Charakter frei wechseln kann, so ist er nicht zu fangen.

Nenne es, wie du willst, die Tat kam nun einmal aus seinem Wesen, und das bleibt, und so ist es verantwortlich.

Folgte die Tat aus seinem Wesen?

Ja, das meine ich.

Dann war sie bei seinem Wesen notwendig und also nicht frei.

Nein, sie war nicht notwendig; sein Wesen hätte auch eine andere Tat verstattet.

Dann war sein Wesen nicht der Grund seiner Tat und also nicht verantwortlich. Du siehst, es gilt zu wählen: Freiheit oder Verantwortlichkeit!

Ich halte mich an die Person: es ist ihre Tat.

Nein, es ist nicht ihre Tat, wenn sie frei ist. Denn frei heisst auch unabhängig von der Person.

Meine Taten sind doch meine Taten.

Ja, wenn sie für dich notwendig sind.

Nein, dann sind sie gerade nicht meine Taten; nur die freie Tat ist meine Tat.

Deine Tat ist sie, wenn sie in dir ihren Grund hat; frei ist sie, wenn sie grundlos ist. Also ist deine Tat niemals frei.

Wessen Tat soll dann noch frei sein?

Keine. Zuzurechnen ist eine Tat einer Person doch nur, wenn sie mit ihr irgendwie innerlich verbunden ist; aber die Freiheit ist ja eben die Lösung jedes Bandes. Der Wille ist frei, d. h. er entscheidet im letzten Grunde unabhängig von allem Gegebenen, also auch unabhängig von der gegebenen Person des Wollenden. Die Willenstat war frei: das heisst, sie hätte auch anders, auch entgegengesetzt ausfallen können — in jedem Falle, gleichgültig, wie die Sachlage war, gleichgültig wer der Täter war. „Gerade der Indeterminist", sagt Hebler, indem er lehrt, dass die gewollte Tat hätte ebenso gut ungewollt bleiben können, „durchschneidet damit das Band, welches sie an den Täter heftet". Mein Wille ist frei, d. h. er kann sich beliebig entscheiden, auch so, als ob er nicht mein Wille, sondern der Wille meines Antipoden wäre. Dann geht der Willensentscheid, wie Lipps sagt, „mich

gar nichts an. Er ist mir etwas Fremdes, ein mir widerfahrendes Schicksal. Er ist gar nicht m e i n, sondern irgend ein Willensentscheid, nicht mein Tun, sondern ein Ereignis, ein Geschehen, das zufällig oder ohne mein Zutun in mir sich abspielt oder sich vollzieht. Ich darf gar nicht sagen: „Ich will“, sondern „es will“, so wie ich etwa sage „es regnet“. „Wenn aber die Willensentscheidung sich nach mir, nach meinem Wesen ebenso wenig richtet wie nach den Motiven und Umständen, was entscheidet dann überhaupt die Wahl?“ „Fällt die Entscheidung, wenn eine solche indeterministisch doch erfolgt, nicht wie etwas Zufälliges, dem bisherigen Wesen Fremdes, gleichsam aus der Luft?“ So fragt F e c h n e r. Es ist so: der freie Wille ist der Zufall. Und den willst du verantwortlich machen?

Besser noch den Zufall verantwortlich machen als einen Automaten — denn dazu macht ihr Deterministen ja den Menschen.

Höre E r h a r d t: „Handlungen, die rein zufällig geschehen, können uns auch nicht mehr zugerechnet werden; die Möglichkeit, uns für unsere Handlungen verantwortlich zu machen, besteht nur dann, wenn unsere Entschliessungen einer kausalen Determination unterliegen, ohne die sie völlig in der Luft schweben.“

Meinst du wirklich, dass eine Tat um so eher zuzurechnen ist, je fester bestimmt, je gebundener sie ist?

Höre wieder H e b l e r: „Die Zurechnung ist um so sicherer, je tiefere Wurzeln der Tat man namentlich in dauernden Grundzügen der Person erkennt, je befugter man eben damit auch ist, das Urteil nicht bloss auf die Tat, sondern auch auf den Täter zu erstrecken und sie ganz eigentlich zu ihm selbst zu rechnen.“

Darnach müsste man die Tat am meisten zurechnen und preisen, die am wenigsten eine Leistung ist, die dem Täter am selbstverständlichsten, am natürlichsten ist, mit mathe-

matischer Sicherheit aus seiner Natur folgt. Ich urteile anders.

Nein, du urteilst nicht anders, wie Lipps dir zeigt: Würdest du nicht von zwei edlen Menschen den edleren den nennen, von dem du mit grösserer Sicherheit edle Taten erwartest? Werden wir nicht von einem Heiligen mit voller Sicherheit nur gute Taten erwarten? Werden wir darum dem Edleren weniger, dem Heiligen gar nicht seine Taten zurechnen? Sagen wir nicht von Gott, er könne nicht anders als das Gute wollen, es folge mit Notwendigkeit aus seinem Wesen? Werden wir ihn darum nicht preisen?

Sehr schön gesagt, doch sage mir noch eins: erkennt Nietzsche die Willensfreiheit an?

Nein, er erklärt sie bald für Illusion und zwar für eine längst durchschaute, selbstverständliche; er spricht dann von der „bäurischen Einfalt des berühmten“ „Unbegriffs freier Wille“, von „jener so verwegenen, so verhängnisvollen Philosophenerfindung“, die für die Tugend gemacht sei. Doch was soll die Abschweifung jetzt, da du dich gefangen geben solltest? Du siehst doch höchstens daraus, dass eben die modernen Denker einig sind im Leugnen der Willensfreiheit.

Ich sehe daraus, dass sie dem grössten Immoralisten als für die Tugend gemacht ein Greuel ist; das bestärkt mein Urteil. Verteidige, beschönige, so viel du willst, ich sehe im Determinismus doch nur einen ungeheuren Abgrund, in den alle moralischen Werte stürzen. Wenn der Mensch nur handelt, wie er muss, dann gibt es nicht mehr Verdienst noch Schuld auf Erden, nicht mehr Pflicht, Gewissen, Charakter, Selbstbeherrschung, Erziehung, nicht mehr Liebe und Vertrauen unter den Menschen — denn wie soll ich Automaten lieben, Automaten strafen, Automaten erziehen?

Halt ein! Deine Furcht ist ganz unnötig, die Menschen bleiben, wie sie sind, auch als Determinierte. Lass dir von Jodl sagen, „dass man praktisch zu denselben Ergebnissen

gelangt, ob man den Willen für frei oder determiniert hält". „Man muss doch wenigstens anerkennen, dass wir Deterministen nicht allesamt ausgesprochene Schufte sind", hält dir Adickes mit Recht entgegen, und Petersen erinnert, wie viele dann heute schon als Deterministen sich moralisch kompromittiert haben müssten.

Du weichst mir aus. Antworte mir lieber Punkt für Punkt. Ihr behauptet also, dass durch den Determinismus die Sittlichkeit nicht geleugnet werde?

Nein, antwortet Riehl, „sie wird geleugnet, wenn man sie dem Indeterminismus überlässt. Also von der Seite der Moral können wir mit Lessing sagen, ist der Determinismus geborgen". „Wie die Nebel vor der Sonne", verkündet Adickes, „so fliehen vor dem kalt und unparteiisch prüfenden Verstande alsbald auch all die andern Einwände, welche den Determinismus für unverträglich mit Moral und Moralität erklären und behaupten, ohne Willensfreiheit gebe es weder Pflicht noch Schuld, weder Reue noch Gewissen, weder Gutes noch Böses, weder Strafe noch Sühne." „Hier liegt nun, wie mir scheint, in Wirklichkeit die Sache gerade umgekehrt. Der Indeterminismus ist es, mit dem sich die praktische Freiheit nicht verträgt." „Die Erkenntnis des Determinismus", sagt Carneri, „wird zum Grab der künstlichen und zur Geburtsstätte der natürlichen Sittlichkeit." Und endlich Hartmann: „Die indeterministische Willensfreiheit ist unvereinbar mit den Grundbedingungen des sittlichen Lebens; anstatt die Grundlage einer sittlichen Betätigung des Menschen abgeben zu können, zerstört sie vielmehr jede Möglichkeit einer solchen."

Das ist nun doch das Stärkste, das ich je im Leben von anmassender Paradoxie vernommen habe. Es dreht sich mir alles im Kopfe, wenn dies wahr sein soll. Ich frage dich zunächst: wollt ihr ernstlich behaupten, dass Zwangshandlungen noch sittlichen Wert haben? Dürft ihr noch gut und

böse in den Handlungen unterscheiden, wenn alle notwendig sind?

„Die Prädikate gut und schlecht", sagt Külpe, „die nur eine Qualität des Willens zum Ausdruck bringen, haben mit unserer Streitfrage nichts zu tun. Wir können von guten und bösen Handlungen reden, ohne dabei voraussetzen zu müssen, dass sie aus einer Freiheit hervorgegangen seien." Der erzdeterministische Positivist Littré sprach von der Moralität als der von der Freiheit unabhängigen „Schönheit" einer Handlung.

Einer Zwangshandlung?

„Aber dem Menschen", sagt dir Adickes, „wird ja das Gesetz seines Handelns nicht von aussen her aufgezwungen: es liegt in ihm". „Dem Charakter, dem innern Drange gemäss handeln, das ist kein Zwang, das ist im Gegenteil das wahre Zeichen eigentlicher Freiheit." „Alle Freiheit des Wollens ist darum Freiheit vom Zwange", sagt der ebenso deterministische Meinong; aber auch Indeterministen verstehen ja so die Freiheit. Wie sagt Fonsegrive? L'homme pour être libre, doit n'être contraint par rien d'extérieur. „Frei ist der Mensch", sagt Mack, „wenn sein Wesen die Ursache der Tat ist, aus dem sie mit Notwendigkeit hervorgeht — das Produkt seiner körperlichen und geistigen Eigenart in Wechselwirkung mit den jeweils gegebenen äusseren Verhältnissen." Und am klarsten und schärfsten sagt's Windelband: „Wahlfreiheit bedeutet nichts anderes als den Zustand, worin bei dem Wählenden in seiner Reaktion auf die momentanen Motive die ganze Energie der konstanten Motive, d. h. seines dauernden Wesens, seines Charakters zur Geltung kommt. Wahlfreiheit ist Bestimmung der Handlungen durch den Charakter." Und Windelband protestiert kräftig dagegen, dass man den Determinismus dahin entstelle, als mache er den Menschen in seinem Wollen bedingungslos von der

Aussenwelt abhängig. „Will man aber unter Determinismus, oder, wie man genauer sagt, unter innerem Determinismus eben die Lehre verstehen, dass die momentanen mit den konstanten Motiven zusammen den ganzen Willen inhaltlich ausmachen und in dieser Vereinigung die Wahl bestimmen, so sind wir alle Deterministen: in diesem Sinne sind es auch alle grossen Philosophen gewesen.“ Alle also lehrten die innere Determination, die nicht Zwang ist.

Es ist ein Selbstzwang, eine Nötigung durch das eigene Wesen.

„Das ist ein Spiel mit Worten“, antwortet dir Lipps. Determiniert kann ich sein durch mich selbst, durch meine eigene Persönlichkeit. „Sage ich aber, ich bin genötigt, so statuiere ich notwendig einen Gegensatz zwischen mir, dem Genötigten, und etwas von mir Verschiedenem, das mich nötigt. Das Nötigen ist ein Wirken. Und jedes Wirken setzt voraus den Unterschied des Wirkenden und dessen, was die Wirkung erfährt. Also hat es gar keinen Sinn zu sagen: ich bin durch mich selbst genötigt.“

Das mute ich auch dem Determinismus nicht zu, aber er lehrt: der Wille ist genötigt.

Das ist wieder ein Spiel mit Worten, belehrt dich Lipps: „Der Wille ist nicht eine besondere Kraft oder gar ein besonderes Wesen in mir, das als solches von mir unabhängig genötigt sein könnte. Sondern der Wille, das bin ich. Der Wille ist meine im Wollen sich betätigende Persönlichkeit.“

Was hilft's, wenn diese Persönlichkeit ein Automat ist? Können Automaten sittlichen Wert haben? Können müssende Wesen Charaktere sein?

Nun, jedenfalls eher als Wesen mit „freiem Willen“.

Beweis!

Freier Wille bedeutet die Aufhebung des Charakters.

Beweis!

Charakter bedeutet die Konstanz, das Bestimmtsein im Handeln, freier Wille bedeutet die ewige Wandlungsfähigkeit, das Unbestimmtsein im Handeln. „Der Zufall", sagt Adickes, „würde mich regieren, würde die Entscheidung haben — mein Charakter trüge nichts mehr zum Zustandekommen der Handlung bei." Oder wie Riehl es ausdrückt: „Ein freies Wesen — kann überhaupt keinen Charakter haben, da das hauptsächlichste Merkmal des Charakters die Beständigkeit ist, ein freies Wesen aber seinen Charakter fortwährend und ohne Grund zu ändern vermöchte."

Aber wie kann ein Charakter, der nicht zu ändern ist, der in mir festsitzt wie ein Stock, der wie eine unlösbare Zwangsjacke mein Handeln fesselt, noch sittlichen Wert haben? Wie kann ich jemand loben oder tadeln für seinen Charakter, der ihm angeboren und anerzogen ist, für den er, wie man zu sagen pflegt, nichts kann?

„Das Urteil über den Wert einer Person", erklärt Paulsen, „hängt davon ab, was sie ist, nicht davon, wie sie geworden ist." „Unsere „Würde", unser „Wert", sagt Adickes, „beruht auf dem, was wir tun und sind, nicht darauf, aus welcher Machtvollkommenheit heraus wir es tun und sind." „Kurz und gut", meint jetzt Bergemann, „wir nehmen den Menschen so, wie er ist, ohne lange darüber nachzugrübeln, auf welche Weise er so geworden ist." Und feiner vergleichend sagt's Lipps: „Wenn ein Baum prächtig emporwächst, wenn er gesund und kräftig, wenn dagegen ein anderer innerlich schwach, krank, elend ist, fragen wir dann, wie dies komme, um darnach unser Werturteil, im besondern etwa unser Schönheitsurteil zu bestimmen? Gewiss hat beides seinen Grund. Aber ist darum der prächtige Baum elend, der elende prächtig?" „So ist auch unser Urteil über die Gesinnung oder den Charakter eines Menschen völlig unabhängig davon, wie der Mensch dazu ge-

kommen ist, diese Gesinnung oder diesen Charakter zu haben."

Es will mir noch nicht recht in den Sinn, dass die Menschen ihre Charaktere wie ein Schicksal tragen sollen. Ich glaube, alles Interesse, aller Mut und alles Recht, über Menschencharaktere mich zu freuen oder zu entrüsten, ist mir genommen, wenn ich weiss, die Menschen können sie nicht ändern, sie wandern die Bahn, die sie müssen.

Lass dich von Fechner trösten: „Da stellen sich mir einige Frauen vor Augen, in denen es sozusagen keine Sünde gibt." Erziehung, angeborene Anlage und glückliche Umstände, taten „hiebei alles"; sie führten sie, „sodass es ihnen endlich zur andern Natur ward, nur den rechten Weg zu gehen". „Aus dem Gesichtspunkt des Indeterminismus hat all' das, was so entstanden ist, keinen eigentlichen Wert. Denn diese Frauen haben sich nicht aus innerer Freiheit, der es gleich leicht war, sich zum Guten oder Schlechten zu wenden, selbst so tugendhaft gemacht; sie sind durch die Mittel der Weltordnung so gemacht, zu denen ihre angeborene Anlage mit gehört. Wie ich aber einen leuchtenden Edelstein oder ein schönes Kunstwerk darum nicht weniger schätze, dass sie sich nicht selbst gemacht, nur etwas vom eigenen Stoffe dazu hergegeben, so solche Charaktere. Mit Dank und Freude begrüsse ich sie als Beweise, dass es die Weltordnung schon hienieden zu etwas hat bringen können, was reines Wohlgefallen weckt." „Sind Liebe, Freundschaft, Gottvertrauen, so weit sie in der Welt sind, darum schlechter, dass sie notwendig sind, und wäre das Gegenteil, so weit es da ist, darum besser, dass es auch nicht sein könnte? Vielmehr ist –– — die einzige Entschuldigung seines Daseins die, dass es da sein musste." So lehrt Fechner nur den „tröstlichen Determinismus", nach dem es „besser werden muss". „Besseres kannst du nicht wollen, als dass du nach unverbrüchlicher Notwendigkeit dahin geführt wirst, einst

besser zu werden und es einst besser zu haben." „Ja, so schlimm es in der Welt ist und so Schlimmes aus Schlimmem kommt, doch lässt sich glauben, dass nach den bestehenden Gesetzen es keinen kürzeren, ja andern Weg gibt, das Schlimme zum Bessern zu wenden, als den die Welt geht."

Das glaubt er eben. Er lässt die Vorsehung alles möglichst zum Guten wenden, und für den Rest tröstet er sich mit dem Himmel. Aber wer kein so kindsguter, gläubiger Optimist ist wie Fechner, kann der sich mit dem Determinismus versöhnen, mit der nackten, kalten, grausamen Notwendigkeit?

„Jeder", sagt Adickes, „der mit Ernst das Unedle und Gemeine flieht, der wahre Sehnsucht nach „Wiedergeburt" und Versittlichung in sich trägt, darf glauben und hoffen, dass sein Lebensgang (als planmässige Erziehung durch die Hand des Allwesens) eine aufsteigende Entwicklung zu höheren Sphären reineren Lebens und Strebens ist, dass in dieser Erziehung sich nichts Zufälliges findet."

Nichts Zufälliges, alles notwendig? Dann müsste ja ein überschauender Geist unser ganzes Leben, ja die Weltentwicklung voraus berechnen können?

So ist's. „Aus der Idee allumfassender Gesetzmässigkeit", sagt wieder Adickes, „folgt ein Weiteres, dem kein konsequenter Determinist sich wird entziehen können: die Berechenbarkeit des ganzen zukünftigen Weltlaufs für den „Laplaceschen Geist".

Also auch das Böse, das kommen wird, berechenbar? Wie trostlos diese Notwendigkeit!

„Wenn man", so tröstet Riehl, „es der Lehre von der Notwendigkeit immer wieder zum Vorwurfe macht, dass nach ihr das Böse notwendig, also unter gegebenen Umständen unvermeidlich ist, so vergisst man eben nur die Kehrseite des Bildes zu zeigen, wonach auch das Gute notwendig, unter bestimmten psychologischen Bedingungen also gleich-

falls unvermeidlich ist." „Um unser moralisches Bewusstsein mit dem Gange der Dinge zu versöhnen, genügt es, dass ein und dieselbe Gesetzlichkeit, die unter Umständen das Böse bewirkt, auch das Gute entwickelt, dass die nämlichen Gesetze, welche unter gewissen Bedingungen die Krankheit unseres Organismus erzeugen, auch die Gesetze seiner Gesundheit sind, dass das Böse in sich selbst den Keim der Zerstörung trägt, also früher oder später an seinen eigenen Folgen zugrunde gehen muss." „Welch Glück, dass der gute Mensch gute Handlungen vollbringen muss, dass es Bedingungen gibt, unter denen das Gute notwendig ist, Ursachen, die mit Notwendigkeit das Böse einschränken und zurückhalten!"

Und diese blinde Notwendigkeit, die Böses wie Gutes wirkt, wagst du zu preisen? Fatum bleibt Fatum! Der Determinismus mag sich schmücken, wie er will: das Totenauge des Fatums blickt durch alle Schminke. Determinismus ist Fatalismus. Indeterminismus aber ist Erlösung vom Grauen des Fatums.

Nein, sagt Riehl. „Indeterminismus und Fatalismus laufen praktisch auf dasselbe hinaus, da das Handeln gleich bedeutungslos erscheint, ob man es einem inneren Zufall oder einem äusseren Verhängnis unterworfen denkt." „Ein gesetzloses Vermögen der Freiheit würde in seinen Folgen mit den Wirkungen einer blinden Notwendigkeit zusammentreffen." Die Lehre vom unbegründeten Fatum und die Lehre von der unbegründeten Freiheit, „beides", sagt auch Hebler, „sind Zufallslehren, nur dass der Zufall nach der einen ausser, nach der andern in uns selbst sein Wesen treibt."

Aber der Fatalismus lehrt doch auch Notwendigkeit – das gäbe dann ja nach Hebler eine Notwendigkeit, die Zufälligkeit wäre.

Ja, sofern sie eine unbegründete ist. Die Notwendigkeit

des Fatalismus ist eine äusserlich auferlegte; sie bindet dein Handeln, wie auch dein Wollen sei. Die Notwendigkeit des Determinismus aber bindet dein Handeln innerlich durch die Gründe deines Wollens.

Dann sage ich ähnlich wie Hebler: Beides sind Verhängnislehren, nur dass das Verhängnis nach der einen ausser, nach der andern in uns selbst sein Wesen treibt. Aber ob das Verhängnis mir fatalistisch oder deterministisch kommt, ist gleichgültig; mir bleibt nur übrig, es abzuwarten und meine Hände in den Schoss zu legen. Der Wille ist gelähmt, wenn er gebunden ist, ob die Stricke draussen oder drinnen sind; nur der freie Wille hat Mut und Fähigkeit zum Handeln.

Nein, sagt Hartmann. „Wenn meine Willensentscheidung von den Maximen, die mein Bewusstsein erfüllen, von dem Pflichtgefühl, das mich beseelt, von den Ideen, für die ich mich begeistere, von den charakterologischen Trieben, die mich zum Guten drängen, von meinem Abscheu gegen das Schlechte und von der praktischen Vernunft, die mir den Weg des Rechten weist, schlechthin unabhängig sein soll, und der Ausfall derselben im Einklang mit allen diesen Neigungen zum Guten um nichts wahrscheinlicher sein soll als derjenige im entgegengesetzten Sinne, dann“ .

Dann, endlich dann —

„Dann — bleibt mir nichts übrig als verzweifelnd an jeder Möglichkeit eines Einflusses auf die Sittlichkeit meiner Willensentscheidungen die Hände in den Schoss zu legen und passiv abzuwarten, was meinem liberum arbitrium belieben wird.“

Es ist doch wohl besser, auf das Belieben meines Willens zu warten als auf das Belieben fremder Mächte. Das herrliche Gut meiner Freiheit lasse ich mir so leicht nicht rauben.

„Der Verteidiger der Willensfreiheit weiss nicht“, sagt Riehl, „wie verhängnisvoll der Besitz der Fähigkeit wäre, die er dem Menschen zuschreibt. Was ihm als ein Gut er-

scheint, wäre in Wahrheit ein Uebel, verderblicher als jedes wirkliche Uebel, das den Menschen treffen kann. Wenn nichts den Willen, der Wille sich durch nichts als sich selbst bestimmte, so könnten ihn auch nicht das Mitleid, die Pflicht, die Vorstellung des Guten bestimmen, und selbst das Bewusstsein der Verantwortlichkeit, das man doch immer zum Beweise der Freiheit anruft, müsste jeden Einfluss auf ihn verlieren. Sich ohne alle bewegende Gründe für A und non A entscheiden zu können, wäre, äussert sich Schelling, die Wahrheit zu sagen, nur ein Vorrecht, ganz unvernünftig zu handeln. Ebenso urteilt auch Lessing, und G. Bruno hält die Freiheit nicht für einen Vorzug, sondern für eine Unvollkommenheit; daher schreibt er die Freiheit dem Menschen, Gott die Notwendigkeit zu."

Dann wollte ich lieber Mensch als Gott sein. Alle Autoritäten der Welt können mir nicht den Glauben nehmen, dass die Notwendigkeit mich einengt, der freie Wille aber mir alle Tore der Möglichkeit öffnet. Mit dem liberum arbitrium kann ich alles anfangen.

Nein, sagt wieder Riehl, „mit dem liberum arbitrium indifferentiae könnte der Mensch nicht das geringste anfangen, weder in der moralischen noch in der physischen Welt. Existierte diese eingebildete Fähigkeit wirklich, wäre nicht jede Willensäusserung durch ihre Ursachen, also in erster Reihe durch den Charakter des Handelnden und die selbstbewussten Motive seines Handelns völlig bestimmt, so müsste ein jeder von uns vor dem Gedanken an seine eigenen Handlungen im nächsten Augenblicke zittern. Wie könnte er auf die Kraft seines Charakters, die Festigkeit seiner Grundsätze vertrauen, wenn nicht Charakter und Grundsätze den Willen beherrschten und das Handeln notwendig machten! Das physische Leben des Menschen ist vielem ausgesetzt, was der Mensch als für sich und seine Zwecke zufällig betrachtet; der Indeterminismus würde auch noch

unser moralisches Leben der Zufälligkeit überantworten, und zwar einer wirklichen, nicht bloss scheinbaren Zufälligkeit."

Ich würde dir eher das Schlimme der Freiheit glauben, wenn du mir nur das Gute der Notwendigkeit zeigen könntest. Du bindest den Menschen wie einen Galeerensträfling mit den Ketten der Motive an seinen Charakter. Aber hast du's noch nie erlebt, dass ein Mensch sich losreisst von seinem bisherigen Leben, dass er zu sich selber spricht: ich will einen neuen Menschen anziehen, kraft meiner Freiheit, ich will ein anderer werden? Und er wird es. Solche plötzlichen Sinnesänderungen, solche inneren Wiedergeburten, Selbstumwandlungen sind die eigentlichen Grosstaten des freien Willens, die höchsten sittlichen Wunder. Sie sind möglich, sie geschehen, aber der Determinismus kann sie nicht erklären.

Nein, weil sie eben nicht möglich sind und nicht geschehen — die moralischen Wunder geschehen so wenig wie physische Wunder. „Diejenige Umwandlung", sagt Hartmann, „die in solchem Falle plötzlich eintritt, ist nur die des äusseren Verhaltens, der letzte Entschluss zum Losreissen von den bisherigen Lebensgewohnheiten; die Gesinnung hingegen, aus welcher dieser Umschwung erwachsen ist, hat sich unter dem Einfluss eindringlicher Erfahrungen und längerer Reflexionen über dieselben allmählich umgewandelt. Zuletzt entfesselt ein bestimmter äusserer Impuls die nach und nach angesammelte Spannkraft der sittlichen Gesinnung zu einer Entladung. — Wenn man Wasser in einem eisernen Gefäss gefrieren lässt, so wird niemand bezweifeln, dass die Kraft der Ausdehnung durch die Kälte sich allmählich entwickelt, und doch wird die Wandung des Gefässes in einem bestimmten Augenblick plötzlich bersten, wenn nämlich die innere Expansionskraft über die Koerzitivkraft der umgebenden Schranken hinausgewachsen ist."

Schrecklicher Vergleich! Also wenn ich mit heroischem Entschluss mich zu einem neuen Lebenswandel bekehre, so heisst das: ich berste, weil ich innerlich auf den Gefrierpunkt oder sonst einen expansionsfähigen Zustand gekommen bin. Was mache ich denn dabei? Ich kann nur zusehen, wie ich berste. Der Determinismus macht den Menschen zum ewigen Zuschauer. Wie soll er da an sich selbst arbeiten können? Wie soll er die Mahnung spüren, sich zu bessern? Wenn ihr sogar den grossen plötzlichen Entschluss der Umkehr nicht anerkennt und zu einem passiven, allmählichen Geschehnis umdeutet, so werdet ihr erst recht die kleinen Taten der eigenen Besserung nicht gelten lassen, vor allem den Akt der Selbstbeherrschung. Und wie könntet ihr auch? Die Selbstbeherrschung ist das Herrsein über sich selbst und trägt so schon in ihrem Begriff die Freiheit. Der Determinismus hebt die Selbstbeherrschung auf, und damit ist er sittlich gerichtet.

Er hebt sie nicht auf, im Gegenteil, er erklärt sie erst. „Die Determination des Willens", behauptet Riehl, „und diese allein macht die Beherrschung und Selbstbeherrschung des Willens möglich".

Selbstbeherrschung und Determination sind doch Gegensätze.

„Die Selbstbeherrschung", sagt Hartmann, „ruht auf dem Hervorrufen von Motiven und der Determination des Willens durch diese."

Aber so lange der Mensch durch seine Motive determiniert wird, ist er ja eben ein Sklave seiner Neigungen und Triebe und ohne Selbstbeherrschung.

Die Selbstbeherrschung bedeutet nicht den Sieg über alle Motive, sondern den Sieg der höheren Motive über die niederen. So kann auch der Determinist von Selbstbeherrschung, ja wie Riehl von praktischer Freiheit sprechen. „Sie ist eine erworbene Fähigkeit; denn sie geht aus der Befreiung un-

seres Willens von der Macht der unmittelbaren Motive, der Affekte und Leidenschaften, und der Unterwerfung desselben unter die Macht der mittelbaren hervor."

Aber wer befreit denn den Menschen von den unmittelbaren Motiven? Wer unterwirft ihn den höheren?

Eben die höheren Motive.

Aber wer gibt ihm diese höheren Motive? Wer sagt ihm, dass es die höheren sind? Wer wertet sie? Wer sagt dem Menschen: Du sollst! Der Determinist kennt nur Sein und Müssen, zum Sollen aber gehört Freiheit. Der Mensch des Deterministen handelt, wie er muss; wie darf man ihm sagen, dass er anders handeln soll? Wo die Notwendigkeit regiert, da hört das Fordern auf. Wo die Notwendigkeit bestimmt, da schweigt die Pflicht. Und wo die Pflicht redet, da schweigt die Notwendigkeit. Der Determinismus zerstört die Pflicht, und so kommt es doch wieder heraus: er negiert die Sittlichkeit. Nur der Indeterminismus rettet die Pflicht.

Wie bringt er das wohl fertig? Wie kann die Freiheit verpflichten? Die Freiheit enthält ja nur ein Können, aber kein Sollen. Und die Freiheit ist ja auch die Freiheit von aller Pflicht. Die Pflicht ist eben auch ein Motiv, dem die Freiheit sich entzieht. Und so verleugnet gerade der Indeterminismus die Pflicht.

Und der Determinismus? Was könnte nach Riehl den Menschen verpflichten?

Die Gemeinschaft. Der völlig sich selbst überlassene, also „freieste" Mensch vernimmt keine Stimme des Sollens. Doch „der Mensch lässt sich seinem geistigen Sein nach vom Mitmenschen nicht isolieren; auch in der Einsamkeit ist er nicht völlig sich selbst überlassen. Sein Wille steht unausgesetzt unter dem Willen der Gemeinschaft, deren Glied er ist". „Der Mensch wird nicht als sittliches Wesen geboren, er kann zu einem sittlichen Wesen gebildet werden",

er verdankt „seine sittliche Freiheit dem Leben in der Gemeinschaft“.

Aber die Selbstbeherrschung?

Ist nach Riehl „nichts als die innerliche Fortsetzung der Beherrschung unseres Willens durch den Willen und Verstand unserer Mitmenschen“.

Wenn so der Mensch selbst in der Selbstbeherrschung sich nicht selbst beherrscht, wenn er so niemals Herr seines Willens ist, immer der Notwendigkeit folgt, wie kann er dann noch sich anklagen und Reue fühlen? Der Determinismus hebt die Möglichkeit der Reue, das Schuldgefühl auf, und so sage ich wieder: er hebt die Sittlichkeit auf.

Es hat grosse Philosophen gegeben, die die Reue sehr gering einschätzten, ja sie verwarfen.

Das ist mir gleichgültig; denn sie können sie doch nicht wegdisputieren. Oder haben die Deterministen kein Schuldgefühl?

Gewiss, antwortet dir Adickes. „Das Böse ruht als Schuld auf mir, es drückt mich; ich fühle Reue und Gewissensbisse. In alle diese Gedankengänge und Gefühle drängt sich auch nicht im entferntesten eine Idee von Willensfreiheit ein.“

Unglaublich! So hat noch nie ein Determinist trotz der anerkannten Notwendigkeit der Handlung an der Berechtigung des Schuldgefühls gezweifelt?

Doch, aber „nicht weil er Determinist war, sondern weil er noch nicht genug Determinist war“. Denn „der Determinismus an sich enthält kein Element, das mit den Gefühlen der Schuld unvereinbar wäre“. „Vorurteile sind es, welche in Schuldgefühl und Determinismus unvereinbare Gegensätze sehen lassen.“ So leugnet Adickes klar und energisch, „dass der Schuldbegriff an sich irgend eine notwendige Willensfreiheit enthält“.

Mir bleibt es unbegreiflich, wie man ohne freien Willen von Schuld reden und Scham und Reue fühlen kann.

Und doch sagst du: „Ein toller Hund ist schuld an dem Tod eines Menschen, Lockerung von Schienen verschuldet ein Eisenbahnunglück." Wer denkt dabei an Willensfreiheit? Deine Schuld war's, dass das Porzellan zerbrach — deine Schuld, obgleich deine Ungeschicklichkeit dir notwendig anhaftet. Und lass dich von Adickes weiter erinnern, wo man bei Reue und Scham nicht an Willensfreiheit denkt. „Man bereut, ein verlustreiches Geschäft abgeschlossen zu haben", „schämt sich seiner Dummheit, seiner Hässlichkeit" —

Aber dabei hat man keine Schuldgefühle.

Nein, belehrt dich Adickes: „von Schuld (in dem hier allein in Betracht kommenden Sinn) kann nur da die Rede sein, wo eine Verpflichtung vorliegt". „Ich weiss, dass ich verpflichtet war, anders zu handeln" — daher mein Schuldgefühl. Ob ich es konnte, wird nicht gefragt.

Aber wenn ich anders handeln konnte, wenn die Handlung frei war, ist unser Schuldgefühl um so grösser.

Im Gegenteil, antwortet dir Adickes: „je inniger eine schlechte Handlung mit dem innersten Kern unseres Wesens gesetzmässig zusammenhängt, desto grösser ist unser Schuldbewusstsein". Es geht beim Deterministen nicht so sehr auf die einzelne Tat als auf „das Ganze unseres Charakters, dem sie entstammt, aus dem sie sich gesetzmässig entwickelt". Und dadurch werden dem Leugner der Willensfreiheit „Reue, Scham und Gewissensbisse brennender und zehrender". Und so tendiert der Determinismus gerade dahin „die Intensität der Schuldgefühle (Scham, Reue, Gewissensbisse) zu steigern und vermag ihnen mehr gerecht zu werden und in höherem Masse Sinn und Bedeutung abzugewinnen als der Indeterminismus". Denn die Reue würde der Indeterminist leicht beschwichtigen durch den Trost:

„das nächste Mal machst du es besser". „In jedem Augenblick ist er in der Lage Adams vor dem Apfelbiss". „Der strenge Indeterminist würde mit jenen Gemütszuständen nichts rechtes anzufangen wissen, sie hätten für ihn eigentlich keinen Sinn und keine Bedeutung, und er täte deshalb am besten, sich baldmöglichst ganz von ihnen loszumachen."

So habt ihr mir nun glücklich meine Begriffe von Schuld, Scham und Reue auf den Kopf gestellt. Ich verstehe die Stimme meines Gewissens nicht mehr, das mir doch die Schuld als freigewollt bezeugt.

Als ob die Gewissensstimme, spottet Kuno Fischer, nur sagte: sie war nicht notwendig, diese Handlung, du hättest anders handeln können und sollen. Mit einem solchen Gewissen hat man es leicht und vertröstet sich wie die Kinder, wenn sie sagen: ich will es nicht wieder tun. Das Gewissen redet anders und kennt keine solchen Ausflüchte. Es sagt: Diese schlimme Handlung ist, wie du selbst, ganz deine Art, notwendig, da du bist, wie du bist. „Weit entfernt, uns die Notwendigkeit unserer Handlungen auszureden, straft uns das Gewissen mit dem Bewusstsein eben dieser Notwendigkeit."

Aber wenn ihr bei der Schuld die Freiheit leugnet, müsst ihr's ja auch beim Verdienst. Wird sich der moralische Mensch das Selbstgefühl rauben lassen, dass er so handelte, nicht weil er es musste, sondern weil er es wollte, während er auch anders handeln konnte?

Lass dich von Petersen erinnern, dass der ehrenhafte Mann wie die anständige Frau auf die Zumutung einer unsittlichen Handlung antwortet: „Das kann ich nicht". „Jeder Ehrenmann würde sich mit Recht beleidigt fühlen, wenn man ihm sagen würde, auch von ihm könne man ohne weiteres einen Diebstahl oder einen Raubmord erwarten."

Aber das moralische Bewusstsein sagt doch jedem einmal, dass er anders handeln konnte.

„Das moralische Bewusstsein“, antwortet dir Riehl, „sagt uns zwar, dass eine Handlung anders hätte geschehen sollen, — sagt uns aber nichts davon, dass sie anders geschehen konnte.“

Willst du mir abstreiten, dass ich oft zu mir sage: ich hätte anders handeln können?

Gewiss, antwortet dir Lipps, aber ich sage auch: es hätte heute vor vierzehn Tagen regnen können; ich sage es, obgleich ich weiss, dass es schönes Wetter war, und der Meteorologe weiss, dass es so sein musste. Ich sage damit, dass ich die Gründe des schönen Wetters nicht kannte und darum auch Regen für möglich hielt. Ebenso ist's, wenn ich mir sage: ich hätte auch anders handeln können. Es bedeutet, dass ich mir der Gründe, die mich zu meinem Handeln veranlassten, nicht bewusst bin und darum es mir recht wohl denken kann, dass ich anders gehandelt hätte.

Aber ich sage es auch dann, wenn ich die Gründe meines Handelns kenne.

Ich sage auch, es hätte regnen können, weil ich weiss, dass gewisse günstige Bedingungen für den Regen vorhanden waren. Und so sage ich auch, ich hätte anders handeln können, weil ich weiss, dass gewisse dafür günstige Motive vorhanden waren und damit die Möglichkeit des Andershandelns gegeben war. Aber wie es nicht regnete, weil andere hemmende Bedingungen stärker waren, so handelte ich nicht anders, weil andere, feindliche Motive stärker waren.

So stehe ich nach dem Determinismus meinem Wollen und Handeln nicht anders gegenüber wie dem Wetter draussen. Ich kann nur zuschauen, wie die Bedingungen des Geschehens kämpfen, ich kann nichts wirken, ich kann nicht streben, meinen Charakter zu bessern, mein Leben zu ändern, mir bleibt nur die Resignation.

Im Gegenteil, meint der Benekeschüler O. Börner: „Nicht der Determinismus, sondern der Indeterminismus

führt zum Quietismus." „Man würde ruhig jede Leidenschaft anwachsen lassen können, da sie durch einen freien Willensakt immer aufgehoben werden kann." „Der Fatalismus", sagt Adickes, „kann den Menschen zum Quietisten machen, dem Determinismus hingegen ist Kampf bis aufs Messer das Naturgemässe: energische Kraftanspannung, bis alle Mittel versucht sind und keines geholfen hat." „Einem tatkräftigen Manne werden aus dem Determinismus nur Kampfesmotive zufliessen. Ja selbst aus dem Fatalismus! Man denke an die Eroberungszüge des Islam und male sich aus, welchen Kraftzuwachs dem Mutigen die Ueberzeugung verschaffen muss, dass Allah sein Schicksal unabänderlich bestimmt hat." Aber auch innerlich ergibt sich nach Lipps „aus der Einsicht in die Gesetzmässigkeit der Entwicklung des Charakters nicht Entmutigung, sondern Ermutigung. Ich weiss: Nichts, was ich denke oder tue, keine Regung in mir ist verloren. Sondern alles wirkt in meinem Wesen nach". Darin liegt „eine ernste Mahnung. Ich darf nicht glauben, mich ohne Schaden für mich selbst gehen lassen, etwa einer Versuchung nachgeben zu können — sondern ich weiss: habe ich in diesem Momente irgendwie innerlich mich verhalten, so bin ich dadurch im nächsten Momente ein anderer geworden. Und aus diesem anderen Menschen ergeben sich andere Weisen des Verhaltens. Eine gleichartige ernste Mahnung ergibt sich aus jener Einsicht für unser Verhalten zu anderen. Auch jedes Verhalten einem anderen gegenüber macht aus dem anderen in irgend welcher Weise einen anderen".

Einen anderen vielleicht, aber keinen besseren. Dressieren mögt ihr ihn, erziehen könnt ihr ihn nicht. Denn Erziehung wirkt nur auf den freien Willen. Wie könnt ihr zu einem Menschen sprechen: „Du sollst", wenn er doch nur handelt, wie er muss? Und so muss ich wieder den Determinismus anklagen: er hebt die Erziehung auf.

Nein, der Indeterminismus tut es. So hat schon Herbart verkündet, und er musste es wissen, der grosse Pädagoge der Pädagogen, dessen Schule ja heute noch und heute immer mehr die herrschende ist. Lies da über die deterministische Willensbildung eine Dissertation von Ferd. Mar. Wendt. Aber lies auch fern von Herbart jetzt Jules Payots „Erziehung des Willens", der zwischen der Scylla der Willensfreiheit und der Charybdis des Fatalismus einen heilsamen Determinismus lehren will und als die wesentliche Ursache der fatalistischen Willenstheorien gerade „die kindliche und zugleich unheilvolle Theorie der Philosophen des freien Willens" anklagt. Das freie, ursachlose Wollen kann jede erziehliche Einwirkung immer wieder durchbrechen und illusorisch machen. „Weder an uns selbst noch an anderen könnten wir mit der Erwartung sicheren Erfolges arbeiten", sagt auch Lipps. Mit unserer Einwirkung „zielen wir ja schliesslich ab auf Herbeiführung oder Erhaltung einer sittlichen Beschaffenheit von Persönlichkeiten. Und von dem guten Baume erwarten wir dann gute Früchte". Dagegen sagt uns der Indeterminist: „Die guten Früchte können wohl wachsen. Aber es können jederzeit ebensowohl schlechte Früchte an ihre Stelle treten" — eben kraft der Willensfreiheit. „Damit ist zugleich jede Erziehung, jede Aufmunterung oder Belohnung, jede Drohung oder Strafe ohne Sinn und Zweck." „So setzt denn", erklärt Windelband, „jede Form der Erziehung, die individuelle ebenso wie die allgemeine, die durch das Recht vollzogen wird, den Determinismus unweigerlich voraus." „Der strenge Indeterminist", bestätigt Adickes, „kann also eigentlich auch an keine Erziehung glauben." „Die Kunst jeder Erziehung — besteht darin, es fertig zu bringen, dass die bleibenden Triebe, Tendenzen, Bedürfnisse, Hoffnungen und Befürchtungen im Augenblick des Handelns auch stets die herrschenden sind." Und endlich Hartmann: „Ebenso wie die sittliche

Selbstzucht stützt sich auch die Erziehung der Jugend zur Sittlichkeit durch Eltern, Lehrer u. s. w. gänzlich auf das Vorhalten geeigneter Motive und die Erwartung, dass diese Motive ihre determinierende Kraft nicht versagen werden."

Dann wären ja die Menschen die reinsten Rechenexempel, und ihre Willensäusserungen liessen sich genau vorausbestimmen.

So ist es auch nach Riehl: „Sie lassen sich mit grosser Sicherheit voraussehen, und unser praktisches Verhalten unseren Mitmenschen gegenüber beruht gänzlich auf dieser Voraussicht.. Ohne sie wären Dressur und Erziehung, staatsmännische Leitung und Rechtspflege unmögliche Dinge". „In der Beurteilung der Handlungen der Mitmenschen, in den Schlüssen aus dem vergangenen Benehmen derselben auf ihr künftiges lässt sich auch derjenige durch den Glauben an Willensfreiheit nicht beirren, der sich zu diesem Glauben bekennt."

Aber die Voraussage menschlicher Willensentschlüsse zeigt sich doch oft genug als eine falsche.

Gewiss, aber, sagt Riehl, „die Unsicherheit in der Voraussage eines moralischen Erfolges beruht auf demselben Grunde, der die Voraussage eines physischen unsicher macht". „Schon für die gewöhnliche Erfahrung herrscht in der moralischen Welt nicht mehr, sondern weniger Unbestimmtheit als in der physischen, und doch zweifelt niemand daran, dass jeder physische Vorgang kausal bedingt ist." Nicht die Wahlfreiheit eines Menschen, sondern meine Unkenntnis seines Charakters und der Umstände der Handlung ist schuld, dass sie anders ausfiel, als ich erwartet.

Das wird sehr oft geschehen. Diese Determinierten handeln ja in jedem Moment, wie sie gerade müssen. Wie kann man nur auf solche Automaten sich verlassen! Der Determinismus hebt das Vertrauen auf.

Im Gegenteil, er begründet es, und der Indeterminismus

hebt es auf. „Alles Vertrauen in menschliches Wollen und Handeln", sagt Lipps, „beruht nun einmal auf der Erwartung, dass ein Charakter, eine Gesinnung, kurz eine bestimmt geartete Persönlichkeit ihrer Art entsprechend sich verhalte. Je sicherer und fester gewurzelt die gute Gesinnung ist, um so sicherer erwarten wir die gute Handlung, um so mehr sagen wir, dieselbe müsse geschehen. Alles Vertrauen auf Menschen beruht auf unserer Ueberzeugung von der allgemeinen Gültigkeit des Kausalgesetzes. Sittliches Vertrauen ist lediglich ein Beispiel des allgemeinen Vertrauens — in die Gesetzmässigkeit alles Geschehens in der Welt. Umgekehrt, herrscht das Kausalgesetz auf dem Gebiete des Wollens nicht, dann ist alles sittliche Vertrauen zerstört." Und wieder Hartmann: „Ohne die Bürgschaft für die Art und Weise des Handelns, welche in der gesetzmässigen Motivation des Willens liegt, wäre jedes gegenseitige Vertrauen und damit jeder gemütliche und sittliche Verkehr unter den Menschen unmöglich." Und noch einmal Riehl: „Unser Vertrauen würde sogleich verschwinden, wenn ein gegründeter Zweifel an der Gesetzmässigkeit jedes Ereignisses und jeder Handlung möglich wäre." „Der Mensch", sagt O. Börner, „würde aufhören, etwas Bestimmtes zu sein. Wo blieben Tugend, Laster? Wo Garantie und Vertrauen? Eine Eigenschaft ist ja eben das, was jemandem zu eigen ist. Sein ganzes Sein würde in der Luft schweben, und seine Kräfte wären eine Null ohne Gesetz und Norm, beherrscht von einer unmessbaren Grösse oder besser gesagt von einem Nichts." Endlich noch Fr. W. Förster: „Ein zuverlässiger Charakter ist für uns nicht ein Charakter, dessen Entscheidungen völlig in der Luft schweben, sondern ein Charakter, dessen Handlungen man voraussagen kann wie die Bahn eines Planeten, dessen Bewegungsgesetz man kennt."

So soll ein willensfreier Mensch nicht auch durch edle Gesinnung Vertrauen verdienen können?

Nach der Meinung des Indeterministen, erwidert dir Lipps, „mag der Mensch noch so edel sein. Dies hindert doch nicht, dass das Niederträchtige von ihm getan werde. Vielleicht zwar unterlässt der „Edle" die schlechte Handlung tatsächlich. Aber wir dürfen dann nicht sagen: Es kann nicht anders sein. Die indeterministische Willensfreiheit besteht ja eben darin, dass der Willensentscheid jederzeit auch ein anderer sein „könnte". Wir müssen also gewärtig sein, dass er in einem anderen, völlig gleichen Falle die schlechte Tat allerdings begeht." Und wir dürften uns selbst nicht trauen. „Kann der Indeterminist", fragt Adickes, „je seiner selbst gewiss und sicher sein? Kann er sich irgendwie für die Zukunft verbürgen, versprechen, dies oder das zu tun? Es könnte ja doch sein Vermögen freier Willkür ihm plötzlich einen Strich durch die Rechnung machen, da es regellos, unberechenbar sich zu entscheiden vermag. Ich meine, der Indeterminist müsste in fortwährender Angst schweben, stets besorgt, was für einen Streich seine Willkür ihm in der nächsten Minute spiele; und selbst am Ende eines rechtschaffenen Lebens noch nicht sicher, ob es nicht in Gemeinheit und Nichtswürdigkeit auslaufen werde." „Wenn das liberum arbitrium", erklärt auch Hartmann, „doch einmal allen nach dem Motivationsgesetz von einem Menschen zu hegenden Erwartungen Hohn sprechen kann, so bin ich ja vor meinen nächsten Angehörigen und treuesten Freunden keinen Augenblick meines Lebens sicher." Und Hartmann findet deshalb, dass Staat und Gesellschaft zum Zwecke des Selbstschutzes nichts weiter übrig bliebe, als alle „mit dem Fluch eines liberum arbitrium" „behafteten Unglücklichen ebenso wie die Wahnsinnigen durch Einsperrung und Bewachung unschädlich zu machen".

Er tut gerade so, als ob der willensfreie Mensch unaufhörlich Verbrechen begehen müsste.

„Auch Wahnsinnige mit Mord- oder Brandstiftungs-

manie", entgegnet dir Hartmann, „morden nicht in jeder Nacht ihren Stuben- und Schlafgenossen und beschäftigen sich nicht fortwährend mit dem Anzünden von Häusern und Scheunen; wenn ihr Zustand aber derart ist, um sich auch nur ein einziges Mal einer solchen Tat von ihnen versehen zu müssen, so hält man diesen Grund für völlig genügend, um sie ins Irrenhaus zu sperren und sorgfältig zu bewachen. Wenn also auch das liberum arbitrium sich für gewöhnlich ruhig verhielte, aber sein Vorhandensein in einem Menschen und die Möglichkeit seines Hervortretens zu unbestimmbarer Zeit erwiesen wäre, so bestände hier ganz dieselbe Verpflichtung, ihn für immer unschädlich zu machen, als ob es bei jeder Gelegenheit sich geltend machte."

Aber dann müsste man ja alle Menschen einsperren.

Ganz recht, und darum macht Lipps einen besseren Vorschlag. „Jeder von uns täte gut, sich eine für jeden anderen unzugängliche Festung zu bauen. Niemand, auch nicht seine besten und bewährtesten Freunde dürfte er einlassen. Er hätte ja von ihrer indeterministischen Willensfreiheit jeden Augenblick das Uebelste zu gewärtigen."

Genug, genug!

Sei nur ruhig, es kommt noch schlimmer. „Auch solche freiwillige Isolierhaft hälfe zu nichts. Wir selbst wären ja auch indeterministisch „willensfrei". Wir müssten also einen Wärter haben. Aber auch diesem dürften wir nicht trauen."

Ich laufe davon, und wenn es Wärter regnete. Sperrt mich nur in euer deterministisches Gefängnis, bindet mich mit euren sophistischen Ketten — und wenn ich euch meinen Kopf lassen müsste, mein Herz bräche aus, meine Sehnsucht, mein Freiheitsgefühl. Jetzt weiss ich's, warum ich nie an der Philosophie Geschmack finden konnte, warum man sie seit Jahrtausenden immer wieder Sophistik gescholten,

warum der moderne Zeitgeist ihr den Rücken gekehrt, warum die anderen Wissenschaften heute über sie triumphieren, sie verachten, sie endgültig totsagen. Lebewohl, philosophisches Gespenst, du schreckst und fängst mich nicht, ich gehe zu den anderen, zu den lebendigen, zu den ehrlichen, zu den wirklichen Wissenschaften.

Der moderne Jurist.

Ich appelliere an dein Richterurteil in dem Streit, in den ich da geriet und der, so kann ich sagen, schliesslich in mich geriet, in mir selber weitertobt. Denn alles, was lebt in mir, fühlt sich frei; doch all mein Denken ist jetzt verwirrt und geschlagen und schliesslich eingefangen von den Philosophastern und steht im Bann der Beweise, mit denen sie den freien Willen widerlegen. Aber ich fordere die Freiheit als mein Recht — drum flüchte ich mich zu dir als Richter, dass du mich schützest vor den Sklavenketten des Determinismus. Strafst du mich nicht, wenn ich Unrecht tat? Du strafst mich, weil ich anders handelte, als ich sollte. Ich sollte anders handeln, und also konnte ich's. Strafe gibt's doch nur für den, der anders handeln kann, der die Wahl hat zwischen Recht und Unrecht, der frei ist in seinem Wollen. Wer aber nicht freie Wahl hat, wer nur handelt, wie er muss, verdient nimmermehr Strafe. Wer die Freiheit leugnet, kann nicht strafen. So steht's fest. Du lächelst? Nun ja, einem Lehrer des Strafrechts sind das lächerlich abgedroschene Selbstverständlichkeiten. Aber du sollst sie mir jetzt bestätigen und sie als Schild vor mich halten. Sie sind mir Bürgen dafür, dass die Wissenschaft nicht die Freiheit aufhebt, dass es Wissenschaft gibt, die sogar Freiheit fordert als ihre Grundlage. Du sollst es laut verkünden, dass das Strafrecht in seiner ganzen Existenz ein einziger leuchtender Beweis für die Freiheit ist und die Deterministen zu Boden schmettert.

Ich bitte dich, nicht dieses Pathos — es nützt nichts.

Es nützt nichts? Wofür?

Gegen die Deterministen.

Fürchten sich denn die Juristen vor den Deterministen?

Da müssten sie sich oft vor sich selber fürchten.

Ich verstehe nicht —

Nun, die Juristen streiten selber —

Natürlich, dazu sind sie ja da. Aber sie sollten all ihren Tagesstreit vergessen gegenüber dieser grossen Frage, die ihre ganze Existenz aufrührt, sie sollten wie eine Phalanx stehen gegen die Deterministen —

Wenn sie aber selber vom bösen Determinismus angesteckt sind?

Unmöglich. Du scherzest. Kann es Juristen geben, die Deterministen sind?

Es gibt sogar noch Juristen, die nicht Deterministen sind. Aber sie werden wohl aussterben. Man kann namentlich von älteren Herren im konservativen Deutschland nicht so rasche Bekehrung zum modernen Standpunkt verlangen.

Willst du mich auch noch zum Narren halten? Recht gibt's doch nur für Wesen von freiem Willen. Wie kann einer Recht sprechen, der den freien Willen leugnet und damit die Grundlage des Rechts untergräbt?

Wenn du mit deinem Hauswirt über ein Wasserrohr prozessierst, darf der Richter nicht Determinist sein?

Für das Zivilrecht mag ja die Frage gleichgültig sein; aber das Strafrecht hängt doch an der Freiheit. Oder kann man strafen, wenn alle nur unfreiwillig handeln? Nein, das Strafrecht hängt an der Freiheit.

Rufe es nur lauter, vielleicht wird es wahrer. Doch viele unserer ersten Juristen sind anderer Ansicht. „Mehr und mehr", sagt v. Liszt, „bricht sich die Erkenntnis Bahn, dass der Streit über die Willensfreiheit für das Strafrecht ohne Bedeutung ist." Denn es bedarf „zu seiner Grundlegung nicht der Annahme einer dem Kausalgesetz ent-

rückten Willensfreiheit", sondern nur der unbestrittenen Anerkennung einer gesetzlichen Bestimmbarkeit des menschlichen Willens. Diese „erfahrungsgemäss feststehende Tatsache", über die ja Indeterministen und Deterministen einig sind, sagt Finger in seinem Lehrbuch des deutschen Strafrechts, „genügt dem Strafrecht ebenso, wie etwa auf dem Gebiete der technischen Wissenschaften zur Verwertung der Elektrizität als motorische Kraft die Erfahrung ausreicht, dass und unter welchen Verhältnissen diese Kraft wirkt, mag auch über ihr Wesen Streit bestehen". „Die Erforschung der Natur des Wollens und der Art, wie es zustande kommt, ist nicht Sache der Rechtswissenschaft", sagt Petersen. „Ueber die Notwendigkeit der Strafe besteht kein Zweifel; sie wird durch den Streit über die Willensfreiheit in keiner Weise berührt. Die Art der Androhung und des Vollzugs der Strafe hängt aber lediglich davon ab, welche Wirkungen durch sie erreicht werden sollen und wie sie am sichersten erzielt werden. Dabei spielen Determinismus oder Indeterminismus keine oder nur eine untergeordnete Rolle. Die Hauptsache dabei ist, dass der Mensch durch Motive bestimmt werden kann und tatsächlich bestimmt wird, sowie dass die Strafe, die als Motiv wirken soll, geeignet ist, das Wollen in günstiger Weise zu beeinflussen." „Dass die Lehre von der Zurechnungsfähigkeit mit dem Streit über den Umfang der Willensfreiheit garnichts zu tun hat, wird denn auch jetzt in immer weiteren Kreisen anerkannt." „Der vernünftige, der normale Mensch des Determinismus ist kein anderer als der willensfreie des Indeterminismus", erklärt Zürcher, und ähnlich v. Lilienthal: „Ob jemand Determinist oder Indeterminist ist, hat für seine Entscheidung über strafrechtliche Fragen gar keine Bedeutung." Selbst der Indeterministenführer Binding betont jetzt im Strafrechtsgrundriss: der Gegensatz zwischen deterministischer und indeterministischer Weltanschauung sei für die

Begründung des Strafrechts gleichgültig. Andererseits verkündet auch Liepmann, der, seit er philosophisch denken könne, Determinist zu sein bekennt: „Ob der Determinismus berechtigt ist oder nicht, bleibe ganz dahingestellt. Notwendig aber ist es von dem Vorurteil frei zu machen, als könne die Entscheidung in dieser Frage irgendwie die Lebensbedingungen des Strafrechts in Frage stellen.“ Und so finden auch Mittelstädt, Schmidt, Löffler und viele andere, namentlich deterministische Juristen mehr oder minder den ganzen Streit über die Willensfreiheit für das Strafrecht, wie Oetker es nennt, „völlig irrelevant“.

Das ist allerdings bequem, praktisch und konziliant zugleich. Unsere Professoren lieben ihre Theorien, aber sie attackieren nicht gern zu heftig das Bestehende und die verehrten Kollegen, und so verwischen sie die Gegensätze aus Opportunismus.

Oder aus kritischer Besonnenheit. Und sie verwischen auch nicht die Gegensätze, sie halten nur die Praxis rein von einer ihr fremden theoretischen Streitfrage über einen ihr überflüssigen Begriff.

Also Willensfreiheit für das Strafrecht ein überflüssiger Begriff? Man unterscheidet im Strafurteil nicht Freiwilligkeit und Zwang?

Verwische mir nicht die Begriffe! Willensfreiheit im Sinne der Freiwilligkeit des Tuns, der bewussten, selbstständigen und speziell noch der sittlichen Handlungsfähigkeit hat nie ein Mensch geleugnet und am wenigsten ein Jurist. Um diese „praktische“, „ethische“, „psychologische“ Willensfreiheit, oder wie man sonst sie nennen will, war nie ein Streit. „Dass dem Menschen zufolge der von ihm erworbenen praktischen Freiheit“, sagt Petersen, „eine gewisse Widerstandskraft gegenüber unsittlichen Antrieben zukommt, nimmt ja auch der Determinismus an. — Mit

dieser deterministischen Freiheit sind die Voraussetzungen gegeben, deren man zur Begründung des Strafrechts bedarf. Es wird deshalb auch mehr und mehr anerkannt, dass hierzu eine absolute Willensfreiheit im Sinne des „Auchanderskönnens" ebensowenig wie bezüglich der Wirksamkeit der sittlichen Vorschriften erforderlich ist." Da also nur um diese absolute Willensfreiheit Streit ist, die für das Strafrecht überflüssig ist, so ist der ganze Streit juristisch gleichgültig.

Und doch streitet ihr Juristen! Warum seid ihr denn Deterministen, wenn die Frage das Recht nichts angeht? Es mag sein, dass die Willensfreiheit im eigentlichen Sinn für das Strafrecht nicht notwendig ist, aber warum soll dann die Willensunfreiheit notwendig sein?

Ist das so schwer zu erraten? Wenn die Freiheit überflüssig wird, wird die Notwendigkeit notwendig. Was nicht mehr frei ist, ist damit schon notwendig. Es sind kontradiktorische Begriffe. Auch der extremste Indeterminist erkennt einiges als determiniert an; wenn nun sein Freiheitsbegriff entbehrlich wird, wird eben alles determiniert, und es muss so sein; denn die Logik fordert Durchführung der kausalen Notwendigkeit. Und darum hat Kohlrausch recht: „ein solcher Streit (über den Determinismus) existiert nicht, da es in Wahrheit gar keine Indeterministen gibt. Der Streit betrifft nur die Folgerichtigkeit, und der muss weitergekämpft werden".

Und das nennt ihr Deterministen den Streit für irrelevant erklären? Ihr habt ihn ja schon in eurem Sinne entschieden —

für diese Welt, denn jene eigentliche Willensfreiheit, um die allein wirklicher Streit ist, die ursachlose Selbstbestimmung, ist ein metaphysischer Begriff und gehört eben nicht mehr in diese erkennbare Welt der Erscheinungen. Für unser Erkennen gibt's nichts Ursachloses; in der Welt der Erscheinungen gilt das Gesetz der Kausalität un-

bedingt. Damit scheidet eben der Streit aus dem juristischen Gebiet und geht ins metaphysische. Denn „für das Recht kommt nur die Welt der Erscheinungen in Betracht. Nur der „empirische“ Mensch kann vor den Strafrichter gestellt, verurteilt, eingesperrt oder geköpft werden. Niemals der „intelligible“ Charakter. Ob dieser frei oder unfrei ist, das wissen wir nicht und können es niemals wissen, mögen wir auch gerade deshalb das eine oder das andere um so zuversichtlicher glauben“. So lehrt v. Liszt und fordert darum den Determinismus nur für die uns gegebene Welt der Erscheinungen. „Der Verbrecher, der vor uns steht als Angeklagter oder als Verurteilter, ist also für uns Menschen unbedingt und uneingeschränkt unfrei; sein Verbrechen die notwendige, unvermeidliche Wirkung der gegebenen Bedingungen. Für das Strafrecht gibt es keine andere Grundlage als den Determinismus.“

Nur weil in dieser Welt die Logik die Kausalität fordert?

Ja. Es handelt sich hier, sagt v. Lilienthal, „um die rein logische Frage, ob die allgemeinen Gesetze des Denkens auch auf menschliche Handlungen Anwendung finden. Die Bejahung erscheint selbstverständlich. — Im andern Falle sind sie etwas rein Zufälliges. Dass einer solchen Auffassung in Wirklichkeit niemand huldigt, bedarf keines Beweises. Praktisch sind wir alle Deterministen; denn Determinist sein heisst nichts anderes als menschliche Handlungen als Gegenstände menschlicher Erkenntnis behandeln. Darum hat es wenig Sinn, sich theoretisch gegen die Verneinung der Frage zu sträuben, ob jemand anders hätte handeln können, als er gehandelt hat. — So rein logisch gestellt, ist die Frage längst entschieden. — Das liberum arbitrium indifferentiae hat heute nicht viel Gläubige mehr“.

Undenkbar soll es sein, dass ein Mensch anders handeln konnte, als er es tat?

„Ich kann mich mit der Bemerkung begnügen“, sagt

Kohlrausch, „dass für mein Denkvermögen ein Mensch, der unter eindeutig gegebenen äusseren und inneren Umständen genau so gut wie anders handeln konnte, nicht ins Zuchthaus, auch nicht in eine Irrenanstalt, sondern in einen Glaskasten gehört, auf dass ihn jeder anstaune als die abnormste und unbegreiflichste Bildung, die ein Menschenauge bisher geschaut hat."

Aber dann müsste ja das Handeln des Menschen eindeutig bestimmt und berechenbar, prädeterminiert sein.

Erschrick nicht zu sehr; es ist so nach dem konsequenten, tapferen Determinismus. „Wer nicht den Mut hat", sagt wieder Kohlrausch, „den Satz Kants zu unterschreiben, dass man bei genauer Kenntnis des Charakters eines Menschen dessen Handlungen so sicher wie eine Sonnenfinsternis vorhersagen könne, wer nicht zugibt, dass, was in tausend Jahren geschehen wird, bereits heute feststeht, so gut wie das heutige Geschehen schon vor tausend Jahren notwendig war, der kann sich Determinist nur noch nennen, wenn er dieselben Denkfehler begeht, die er seinen Gegnern vorwirft." Und so gibt nach Kohlrausch die Logik den einzigen, aber zwingenden Beweis für den Determinismus, nämlich in der „Berufung auf den Satz, dass jedes Geschehen seinen zureichenden Grund haben muss, als auf ein Denkgesetz, dessen Preisgabe die gegenseitige Verständigung aufhebt".

Grausig, diese harte, abstrakte Logik!

Nun, so sollst du weichere, empirische Psychologie vernehmen in Petersen, der dich erinnert, wie ja die allgemeine Anschauung den Menschen determiniert denkt in sprichwörtlichen Wendungen wie: „Gelegenheit macht Diebe", „man glaubt zu schieben, und man wird geschoben", „cherchez la femme!", „cui bono?" u. a. m. Ist nicht mit alledem das Handeln des Menschen von Motiven abhängig gesetzt?

Aber die Motive geben dem Wollen nur Anlässe, Neigungen, Möglichkeiten, nicht Notwendigkeiten.

Sie inklinieren nur, aber sie necessitieren nicht? So allerdings meinen manche und berufen sich dafür auf Leibniz. Doch Petersen erinnert mit Recht, dass Leibniz eben doch Determinist blieb, und dass Motive, die nicht nötigen, jede praktische Bedeutung verlieren, und selbst Binding nannte sie schlagend „Bewegungsgründe, die nicht bewegen, Bestimmungsgründe, die nicht bestimmen".

Aber der Wille kann doch den Motiven widerstehen?

Ach ja, der Wille! „Man stellt sich ihn", sagt Petersen, „als einen guten Mann vor, der zwar die Motive beherrschen könnte, sie alle aber aus blosser Gutmütigkeit frei gewähren lässt." „Sollen die verderblichen Gewohnheiten der Trinker, Spieler u. s. w. darin ihren Grund haben, dass gerade bei ihnen „der freie Wille" es angemessen oder bequem findet, diesen Gewohnheiten freien Lauf zu lassen?"

Aber was leistet denn der Wille aus sich heraus?

Nichts, zeigt dir Petersen mit reicher, psychologisch-psychiatrischer Kenntnis, der Wille ist „lediglich das Ergebnis von Gefühlen und Vorstellungen", und es gibt kein besonderes Willensvermögen.

Und auf solche Leugnung des Willens wollt ihr das Strafrecht gründen? Das hätten sich unsere Strafgesetzgeber wahrlich nicht träumen lassen, und dazu müsst ihr Theoretiker wohl den praktischen Standpunkt unseres Gesetzbuchs auf den Kopf stellen.

Weisst du das so sicher? Und wäre es so — „kein Gesetzgeber", sagt v. Hippel, „kann befehlen, dass der menschliche Wille frei sei". „Ein Ausspruch des Gesetzgebers über die metaphysiche Willensfreiheit wäre unverbindlicher Gesetzesinhalt", erklärt Oetker, und so auch Petersen: „Für den Gesetzgeber empfiehlt es sich überhaupt nicht, seine Vorschriften von dem Bestehen oder

Nichtbestehen philosophischer Systeme abhängig zu machen." Doch gibt es auch Gesetzgeber, die ausgesprochene Deterministen sind, wie der Niederländer Modderman, und v. Liszt pries schon vor Jahren die gesetzgeberische Tätigkeit seiner belgischen, schweizerischen, österreichischen und norwegischen Gesinnungsgenossen. Das neue italienische Strafgesetzbuch schliesst ausdrücklich den vielumstrittenen „freien Willen" als Grundlage der strafrechtlichen Verantwortlichkeit aus.

Und unser Strafgesetzbuch?

Spricht allerdings noch im berühmten § 51 von „freier Willensbestimmung" des Täters, aber im Gegensatz zu Bewusstlosigkeit und Geistesstörung, und will damit offenbar nur, wie es auch die Motive zu § 51 aussprechen, den normalen psychischen Zustand im Gegensatz zum pathologischen bezeichnen, aber wahrlich nicht den Indeterminismus proklamieren. Lies nur dazu die Erläuterungen von Finger, v. Liszt, Frank, van Calker, Horn, Oetker u. a. Auch Graf zu Dohna u. a. finden, dass die „freie Willensbestimmung" gerade vom deterministischen Standpunkt einen guten Sinn gebe.

Und unsere Praktiker?

Nun, der Reichsgerichtsrat Petersen stimmt als Determinist dieser Deutung zu, und der Reichsgerichtsrat Mittelstädt bekannte, dass er, obwohl bewusster Determinist, niemals in irgendwelchen Konflikt mit seinen Amtspflichten geraten sei, und er schilt die Willensfreiheit „ein Phantom", findet „die Tage des philosophischen Indeterminismus sowohl im Sinne der alten orthodoxen wie im Sinne der neuen vermittelnden Schule gezählt" und fordert, „auf diese spekulative Grundlegung des Strafrechts ganz zu verzichten". „Man hat in Strafrichterkollegien", sagt Oetker, „wohl oft über die Zurechnungsfähigkeit, aber gewiss noch nie über die metaphysiche Willensfreiheit de-

battiert." Und so erklärt nochmals Petersen: „Durch die Anerkennung des Determinismus würde hiernach an den bisherigen Grundlagen des Strafrechts nichts wesentliches geändert. — Uebrigens verlangt auch niemand, dass man bei der Revision des St. G. B. von der deterministischen Auffassung ausgehe, sondern nur, dass man nicht die notwendige Reform mit einer Anerkennung des Indeterminismus in Verbindung bringe."

Nun gut, der Determinismus ist nicht die Aufhebung des Strafrechts, aber ist er darum seine Begründung? Das Strafrecht spricht nicht für ihn, und er nicht für das Strafrecht. Oder kann jemand unser Strafrecht auf den Determinismus stützen und behaupten, dass es besser zu ihm stimme als zum Indeterminismus?

Nicht nur behaupten, begründen kann man's — das war gerade das Verdienst Merkels, und Mittelstädt, Liepmann, van Calker, Petersen u. a. unserer scharfsinnigsten Juristen folgen ihm in seiner Bahn. Auch der Göttinger Strafrechtslehrer v. Hippel kommt zu dem Resultat: „Die strafrechtlichen Grundbegriffe, Verantwortlichkeit, Schuld, Zurechnungsfähigkeit, Vergeltungsstrafe werden vom Determinismus anerkannt. Ja, gerade der Determinismus glaubt diese Begriffe allein befriedigend erklären zu können."

Da wäre ich neugierig. Also zunächst einmal: wie könnt ihr noch strafen, da sich ohne freien Willen niemand mehr verantwortlich fühlen wird?

Wird denn jemand bestraft, weil er sich verantwortlich fühlt? „Auch jeder Vertreter der Willensfreiheit muss zugeben", sagt v. Hippel, „dass dieses Gefühl nicht etwa den Rechtsgrund der Bestrafung im Einzelfalle bildet. Denn es kann in concreto fehlen, obwohl gestraft wird, und es kann umgekehrt beim Geisteskranken vorhanden sein, also in Fällen, wo trotz seiner Existenz keine Strafe

eintritt. Strafrechtliche Verantwortlichkeit im Einzelfalle bedeutet also nicht die Tatsache, dass man sich verantwortlich fühlt, sondern, dass man verantwortlich gemacht wird."

Aber ich sehe weder, wie man sich verantwortlich fühlen, noch wie man verantwortlich gemacht werden kann, wenn der Determinismus recht hat.

Das Verantwortlichkeitsgefühl beruht nach Merkel darauf, dass der Mensch sich als Urheber seiner Taten fühlt.

Darum ist er eben frei.

Auch frei von seiner Eigenart? Nein, er ist an sie gebunden, er wählt auf Grund seiner Eigenart und fühlt es — es ist ein kausales Urteil und damit ein deterministisches. Wäre er wahlfrei, so wäre er frei auch von seiner Eigenart, so würde garnicht er selber handeln, sondern der Zufall, der unverantwortliche. Der Indeterminismus hebt die Verantwortlichkeit auf, der Determinismus begründet sie.

Aber mein Verantwortlichkeitsgefühl spricht doch nicht nur ein kausales Urteil, sondern auch ein Richterurteil. Wenn ich auf Grund meiner Eigenart handle, wie kann ich mich richten, da ich mir doch meine Eigenart nicht selber gegeben habe?

Ich richte mich in meinem Verantwortlichkeitsgefühl, wie ich andere richte und zur Verantwortung ziehe.

Aber wie kann ich sie richten, da sie nach dem Determinismus ja garnicht anders handeln konnten?

Ich richte in ihren Taten eben ihre Eigenschaften. „Für unsere moralischen Achtungsgefühle einer edlen Tat gegenüber", sagt Merkel, „sind die Eigenschaften entscheidend, welche in ihr wirksam werden. Die Voraussetzung, dass der Handelnde unter den gegebenen Umständen auch anders, auch unedel hätte handeln können, hat an der Entstehung und dem Inhalt dieser Achtungsgefühle sowie daran, dass wir die Tat diesen Gefühlen gemäss dem Handelnden

zum Verdienst und Ruhm anrechnen und unser Verhalten ihm gegenüber damit in Einklang setzen, keinen Anteil. Wir bewundern das Verhalten des Sokrates in bezug auf seinen Tod, nicht weil wir annehmen, dass er sich auch feig und selbstisch zeigen und doch derselbe hätte sein können, sondern weil uns in diesem Verhalten Eigenschaften entgegentreten, welche unserem moralischen Sinne eine ebensolche unmittelbare Befriedigung gewähren, wie ein Kunstwerk unserem ästhetischen. In bezug auf Uebeltaten gilt das Analoge. Auch für die Gefühle der Missachtung, welche diese hervorrufen, und für die Anrechnung derselben zu Schuld und Schande sind die Eigenschaften entscheidend, welche in ihnen wirksam werden". „Wenn wir die Barmherzigkeit des Samariters bewundern, geschieht dies, weil oder insoferne er nach unserer Annahme auch unbarmherzig hätte sein können? Man prüfe sich doch einmal unbefangen, ob diese Annahme in der eigenen Empfindung irgend etwas mit jener Bewunderung zu schaffen habe. Ich denke genau soviel, wie die Bewunderung eines Kunstwerks mit der Voraussetzung, dass der Künstler auch hätte stümpern können." „Sind Grausamkeit und Gemeinheit", fragt Liepmann, „nur tadelnswert, weil der, dem wir solche Eigenschaften nachsagen, auch anders handeln konnte, sind Selbstlosigkeit und Hingabe nur für den ein Verdienst, der sich auch im entgegengesetzten Sinne betätigen konnte? Darnach würde den sittlichen Heros, der garnicht anders handeln konnte als gut, gar kein Verdienst, den ganz Verkommenen, der überhaupt nicht mehr die Kraft zum Guten finden kann, überhaupt kein Tadel treffen dürfen."

Ich begreife jetzt, dass auch der Determinismus ethisch abschätzt, Werturteile fällt — aber sind das schon Richterurteile, die schuldig erklären? Das Schuldurteil ist doch ein Vorwurf, und der Mensch ist doch unschuldig an seinen angeborenen Eigenschaften.

Aber sie konstituieren doch seine Eigenart, seine Persönlichkeit, die eben der Urheber seiner Taten ist. „Schuld ist das an den Werturteilen gemessene und demnach in Anrechnung gebrachte kausale Verhalten selbst", sagt Merkel, und v. Hippel macht es plausibel: „Der Determinismus entnimmt den Vorwurf gerade daraus, dass die Tat das notwendige Produkt der Eigenart des betreffenden Menschen unter bestimmten äusseren Verhältnissen war. Die Tat ist ihm gegenüber nichts Zufälliges, sondern der Ausdruck seiner Gesinnung. Du bist ein schlechter oder unbesonnener Mensch, weil du das getan hast. Und weil du schlecht oder unbesonnen gehandelt hast — nicht weil du auch umgekehrt hättest handeln können —, deshalb strafen wir dich. Der Determinismus verwirft also nicht den Schuldbegriff des geltenden Rechts, sondern er bestätigt und erklärt ihn." Der Determinismus begründet gerade die Schuld, weil er die Kausalität durchführt, und „Schuld", sagt Träger, „kann nichts anderes bedeuten als Verursachung."

Dann müsst ihr auch den erschlagenden Stein bestrafen.

„Aber", fährt Träger fort, „allerdings nicht Verursachung durch ein unvernünftiges Geschöpf, sondern durch ein Wesen, das Einsicht hat in die Rechts- und Pflichtgebote". Also Kausalität mit Erkenntnis der Pflichtwidrigkeit, und so konstatiert auch Finger: „Man spricht von einer Schuld, wenn das handelnde Individuum sich der Pflicht, anders handeln zu sollen, bewusst war oder hätte sein sollen — dagegen ist für die Pflichtwidrigkeit nicht etwa Erfordernis ein Anderskönnen".

Aber das Gewissen sagt mir doch: ich sollte anders handeln, und also konnte ich es.

Nein, da hat v. Hippel recht: „es ist schlechterdings nicht einzusehen, warum die Forderung des Gewissens, „du sollst", notwendig das „du kannst" in jedem Einzelfall beweisen soll". Wenn es noch ein jedem fertig eingeborenes

und darum von jedem erfüllbares Gesetz wäre — aber Kindern fehle es ja nach dem Indeterminismus selbst, da er ihnen die Freiheit abspricht, die ihm doch Voraussetzung des Gewissens ist. Das Gewissen sei eben nur die Summe der anerzogenen ethischen Anschauungen und könne so Ideale, Ziele aufstellen, denen kein Können entspreche. Das Soll des Gewissens, lehrt schon Merkel, erziehe eben erst durch Generationen zu den Fähigkeiten, die es fordere, und darum gelte hier nicht der Schluss vom Sollen auf's Können.

Nun, wenn nicht das Gewissen, die Reue bezeugt mir doch, dass ich anders handeln konnte.

Nein, — könnten sonst auch Geisteskranke oder sonst Leute, die unter der Herrschaft einer Zwangsvorstellung, einer Wahnidee oder bewusstlos gehandelt haben, sehr häufig von Reue gequält werden? Liepmann betont dies und weiss die Reue „restlos" auch ohne Willensfreiheit zu erklären. Ja, er beruft sich auf die Reue als „beredten Anwalt für die menschliche Unfreiheit". Handelt es sich doch dabei um Gefühle, die gegen unseren Willen auftreten, die der Wille weder rufen noch vertreiben kann. Gibt es eine deutlichere demonstratio ad hominem gegen die angebliche Willensfreiheit? Und so zeigt auch Petersen: Gewissen und Reue setzen den Determinismus „geradezu voraus; denn wenn man annimmt, das Wollen werde überhaupt nicht (mit Notwendigkeit) durch Motive determiniert, so kann man auch nicht auf eine Wirkung des Gewissens, der Reue u. s. w. rechnen".

Die Stimmen des Gewissens und der Reue habt ihr mir glücklich umgedeutet, aber mein Freiheitsgefühl bezeugt mir doch, dass ich anders handeln könnte.

Handeln könnte — ja, aber auch wollen könnte? Liepmann beruft sich mit Recht auf Hobbes' Wort: libertas non est volendi, sed quae volumus faciendi.

Nein, ich bin mir bewusst, auch anders wollen zu können.

In demselben Fall? Liepmann zeigt da mit Merkel, wie das Anderskönnen, dessen wir uns bewusst sind, als objektive Möglichkeit wohl seine Gültigkeit habe für den Menschen in abstracto, wenn man nämlich den Fall nur im allgemeinen, nicht in allen einzelnen konkreten Bedingungen betrachtet, wie eben auch eine Kugel in abstracto treffen kann oder nicht. In concreto aber hat der Mensch wie die Kugel nur einen Weg.

Und doch liegen im konkreten Fall zwei Wege vor seinem Willen.

Ja, von aussen betrachtet allerdings liegen zwei Wege vor ihm; das erwecke eben, zeigt A. Horn, den Schein des liberum arbitrium. Von innen gesehen aber wähle der Wille, was er kraft seiner Entwicklung zu wählen vermag.

Aber er wählt eben doch, entscheidet sich in freier Willkür — so bezeugt mir's das Freiheitsgefühl.

Dann verkennst du es, so zeigt dir der dänische Autor Olrik; denn es bezeugt nur das zwangsfreie Handeln nach eigenem Willen, nicht das freie Wollen.

Gut, also dies Freiheitsgefühl, das keine Freiheit bezeugt —

Nur keine Wahlfreiheit, wohl aber Handlungsfreiheit.

Aber mein Freiheitsgefühl bezeugt mir gerade meine Wahlfreiheit.

Dann hast du ein besonderes Freiheitsgefühl; wenigstens berichtet v. Hippel, wenn er einmal die Frage stellte: „Hast du wirklich im Moment des Handelns ausserdem das begleitende Gefühl: nicht nur: ich kann tun, was ich will, sondern auch: ich könnte, wenn es mir passte, auch geradeso gut das Gegenteil wollen und darin liegt meine Freiheit, dann schweigt der Laie, soweit ich beobachten konnte, erstaunt und gibt zu, dass er sich diese Frage im Moment des

Handelns überhaupt nicht vorlege. — Auf Grund dieser Beobachtung glaube ich, dass das beim Handeln selbst spontan d. h. unwillkürlich auftretende Freiheitsgefühl — mit der Wahlfreiheit überhaupt nichts zu tun hat. — Es kann auch abgesehen hiervon nicht den Grund der Verantwortlichkeit bilden. Denn es besteht insbesondere beim Maniakalischen, und dennoch ist dieser unzurechnungsfähig und deshalb nicht verantwortlich".

Dieser unzurechnungsfähig? Ich will ja die Wahlfreiheit preisgeben; ich weiss nur nicht, wie ihr dann noch den unzurechnungsfähigen vom zurechnungsfähigen unterscheidet. Das Kriterium ist doch gerade die Wahlfreiheit, die es nicht geben soll. Unzurechnungsfähig nennt man doch den, dessen geistige Störung so stark ist, dass sie die freie Willensbestimmung ausschliesst.

Vortrefflich. Aber, sagt v. Hippel: „mit diesem Satze ist kein Jota gewonnen. Denn er ist eine theoretische Formel ohne jeden praktisch greifbaren Inhalt." „Woran soll man praktisch erkennen, dass Willensfreiheit beim Täter vorhanden war? In Wahrheit verfahren die Indeterministen bei Prüfung der Zurechnungsfähigkeit durchaus deterministisch." Sie gehen ja garnicht von der Willensfreiheit aus, sondern von bestimmten feststellbaren geistigen Defekten und behaupten nur, dass, wenn diese da seien, die Willensfreiheit fehle. Bewusstsein, geistige Gesundheit und Verstandesreife und damit überhaupt strafrechtliche Handlungsfähigkeit machen nach v. Hippel die Erfordernisse der Zurechnungsfähigkeit aus; aber um diese Eigenschaften festzustellen, bedarf's dazu des Indeterminismus? Im Gegenteil, gerade nach dem Determinismus, sagt Petersen, „erklärt es sich viel leichter als nach dem Indeterminismus, warum in gewissen Fällen, obgleich eine auf dem Willen des Täters beruhende, an sich strafbare Tat vorliegt, dessen Bestrafung unterbleibt". Gerade der Indeterminismus hat

kein Kriterium nach Zurechnungsfähigkeit zu unterscheiden. „Wenn man", sagt wieder Petersen, „eine unbedingte, das streitige „Auchanderskönnen" ermöglichende Willensfreiheit behauptet, muss man folgerichtig auch annehmen, dass diese Freiheit allen Menschen in gleichem Masse zukomme; jedenfalls entzieht man dadurch der angenommenen Ungleichheit hinsichtlich der Zurechnungsfähigkeit jede Bedeutung." „Man steht aber einer Unbegreiflichkeit gegenüber, wenn angenommen wird, dem Kind fehle die Willensfreiheit vollständig, sie entwickle sich auch nur allmählich, erlange dann aber in einem Zeitpunkt, den man nicht genauer bestimmen kann, plötzlich den Charakter einer unbedingten Freiheit." Die Annahme verminderter Zurechnungsfähigkeit „hat denn auch in der letzten Zeit mehr und mehr Anerkennung und auf dem letzten deutschen Juristentag in Innsbruck kaum mehr Widerspruch gefunden. Insbesondere war man darüber einverstanden, dass auch die Stärke der Widerstandskraft bei der Bemessung der Zurechnungsfähigkeit in Betracht kommt. Das spricht in entscheidender Weise für den Determinismus. Wäre die Zurechnungsfähigkeit gleichbedeutend mit unbedingter, das „Auchanderskönnen" in jedem Falle gewährleistender Willensfreiheit, so könnte von einer geminderten Zurechnungsfähigkeit keine Rede sein". So rechtfertigt insgesamt der Determinismus den Begriff der Zurechnungsfähigkeit ebenso wie den der Verantwortlichkeit, der Schuld und der Vergeltung.

Vergeltung wollt ihr üben, wenn alle doch nur handeln, wie sie müssen? Das wäre ebenso sinnlos wie ungerecht. Nur dem freien Willen gegenüber gibt's ein Recht der Vergeltung.

Die Vergeltung ist älter wie das Recht und fordert keinen freien Willen. Sie kommt aus einem urwüchsigen Naturtrieb; auch Kinder und Geisteskranke, denen selbst der In-

determinist keinen freien Willen zuspricht, spüren den Vergeltungstrieb, und das Recht sanktioniert ihn. So zeigt es Merkel und seine Anhänger, und haben sie nicht recht?

Aber sobald das Recht die Vergeltung sanktioniert, setzt es doch den schuldigen Willen des Täters voraus.

Nein, Petersen zeigt dir, dass das ältere Recht für die Strafe durchaus noch nicht „das subjektive Erfordernis der Schuld voraussetze", und er erinnert an Tierprozesse, an manche Vergeltung der Sünden der Väter an Kindern und Kindeskindern und an die alte Tragödie, in der das Schicksal den schuldlosen Helden büssen liess.

Aber auch heute noch trifft eure Vergeltung nur Unschuldige, da ja alle Handlungen notwendig sein sollen.

Du hast wieder vergessen, dass es Schuld und Verantwortlichkeit und damit das Recht der Vergeltung überhaupt nur gibt, wenn die Handlungen notwendig aus dem Wesen des Täters folgen, wenn also der Determinismus gilt. Der Indeterminismus aber hebt den „Zusammenhang zwischen Handlungen und Charakteren" auf; der ursachlose Entschluss bildet eine Kluft zwischen dem Täter und der Tat; sie wird ihm gegenüber zufällig, aus ihm nicht erklärbar. Wenn derselbe Mensch ebenso gut anders handeln konnte, entfällt jede Möglichkeit, den negativen oder positiven „Wert einer Handlungsweise auf den Handelnden zu übertragen", ihm dafür Verantwortung, Schuld, Busse aufzuladen. Nur der Determinist, der ja die Tat mit dem Täter durch ein kausales Band verknüpft, kann verantwortlich machen, schuldig sprechen, Vergeltung üben. So darf sich Merkel rühmen, dass durch seine Ausführungen die Rollen vertauscht seien und sich nunmehr der Indeterminismus auf der Anklagebank befände.

Ich kann ihn nicht mehr verteidigen, aber behandle ihn gnädig; denn der Indeterminismus ist ja nun auch deter-

miniert — und soll das nicht wenigstens ein Milderungsgrund sein?

Meinst du ernsthaft, dass der Determinist milder strafen wird als der Indeterminist? Wo bleibt überhaupt die Gerechtigkeit beim Indeterministen? Muss er nicht den Gewohnheitsverbrecher, weil er eben infolge der Gewöhnung schwerer anders handeln kann, milder bestrafen? Und muss er nicht, wie Kohlrausch zeigt, den „schlechten" Charakter milder strafen als den „guten"; denn darüber, dass der „gute" leichter „anders handeln konnte", sei doch kein Zweifel.

Also notwendige Akte, Zwangshandlungen soll man strafen?

Dünkt dir's leichter, Zufälle zu strafen? Doch sind es denn Zwangshandlungen? Du hast vergessen, was Liepmann einprägt: „Von Zwang darf man nur dann reden, wenn die Wirksamkeit des Handelnden völlig ausgeschaltet wird." Und gerade der Determinist betont mehr die handelnde Person und straft mehr den Menschen als die Tat. Dagegen darf Kohlrausch betonen, dass kaum ein Indeterminist „die Konsequenzen aus seinem liberum arbitrium indifferentiae zu ziehen versucht, deren erste die völlige Straflosigkeit aller Menschen sein müsste, da ihre Taten auch nicht mit dem dünnsten Fädchen mehr mit ihrer Persönlichkeit verknüpft wären".

Nun gut, ich verstehe, was du meinst: der Indeterminist hebt mit der Ursache die Schuld, die Verantwortung, die Vergeltung, unser ganzes Strafrecht auf; er löst die Tat vom Täter, dass sie aufhört, Tat zu sein. Der Determinismus macht es besser, er bindet die Tat an den Täter, — aber bindet er sie nicht so fest, dass sie auch aufhört, Tat zu sein und Schicksal wird?

Doch ein Schicksal, das der Täter sich selber bereitet aus seinem Wesen heraus.

Aber sein Wesen ist doch eben selber notwendig und also selber Schicksal.

Hören wir darum auf, ihn zu beurteilen? Schätzen wir nicht auch den Künstler ab nach den Fähigkeiten, die doch seine Eigenart, sein Schicksal sind? Die Eigenart des Verbrechers liegt in einem Mangel, „in dem Fehlen bezw. in der mangelnden Wirksamkeit rechtlicher Grundsätze" — darin, sagt van Calker, liegt die Schuld.

Ich kann es begreifen, dass der Determinist weiter kommt als der Indeterminist und Schuld, Verantwortlichkeit, Vergeltung, kurz die Grundlagen unseres Strafrechts rechtfertigen kann, — es wird viele überzeugen, mich auch allmählich; aber bisweilen stösst mir noch eine rückfällige Bedenklichkeit auf, doch ich fürchte mich vor deiner Kritik —

Ich werde dir zu Hilfe kommen. Du willst sagen: Die Schuld soll also in der Eigenart des Verbrechers liegen? „Aber hat dieser (immer vom deterministischen Standpunkt aus) etwa im Augenblick der Tat die Wahl, ob er sich seiner Eigenart entäussern und eine andere sich beilegen oder aber ihr gemäss handeln will? Bin ich etwa verantwortlich für die Eigenart, die mir meine Erzeuger vererbt haben?"

Ja, ganz recht so.

„Der überlieferte Schuldbegriff steht und fällt mit dem Indeterminismus"; er „schliesst, wollen wir nicht mit der souveränen Willkür des Stubengelehrten alle Ausdrücke umdeuten, wie es für unsere Zwecke passt, notwendig neben dem Werturteil das weitere Urteil in sich: du hättest anders handeln können", also den Indeterminismus. „Merkels Schuldbegriff ruht nur auf dem Werturteil; aber keiner „kann dafür", dass er kein grosser Künstler, aber jeder „kann dafür", dass er schlecht ist. Wer das „Dafürkönnen" streicht, der spielt mit den Worten, wenn er dennoch von der „Schuld" des Schlechten spricht".

Bravo!

„Mit dem Begriff der Schuld fällt aber auch der der Vergeltung. Wollen wir nicht wieder mit den Worten spielen und ihnen eine Bedeutung unterlegen, die sie niemals und nirgends gehabt haben; wollen wir nicht eine Sprache sprechen, die nur dem eingeweihten Fachmanne verständlich ist, allen andern, Gebildeten wie Nichtgebildeten gegenüber nur zur Verhüllung der Gedanken dient — so müssen wir daran festhalten: vergolten werden kann nur, was vermieden werden konnte. Die Vergeltung setzt voraus, dass der Täter auch anders hätte handeln können. Ohne Wahlfreiheit weder Schuld noch Vergeltung!"

Bravo!

„Das unverschuldete Unglück vergelten wollen, das ist nicht nur rohe Grausamkeit, sondern es ist abgeschmackt. Die Vergeltung auf deterministischer Grundlage ist nicht nur eine Versündigung des Herzens, sondern auch eine Verirrung des Verstandes."

Bravo, bravo! — und also müssen wir den Determinismus aufgeben, um die Grundlagen unseres Strafrechts zu retten.

Und also müssen wir die Grundlagen unseres Strafrechts aufgeben, um den Determinismus zu retten.

Wer wird das noch wollen nach dieser glänzenden Philippika, die ich dir garnicht zugetraut hätte?

Sie ist auch nicht von mir, sondern von einem berühmten Meister, dem Berliner Strafrechtslehrer v. Liszt.

Ich preise ihn, dass er mir den Alb des Determinismus genommen und die alten ethischen Begriffe wiedergeschenkt hat.

Aber er hat ja gerade das Umgekehrte getan.

Ist er denn nicht ein Hauptgegner der Deterministen?

Nein, ihr Führer in Deutschland.

Aber er hat doch eben so schön gezeigt, dass die Be-

griffe der Schuld und der Vergeltung sich mit dem Determinismus nicht vertragen.

Um so schlimmer für diese Begriffe! „Der folgerichtige Determinismus führt notwendig zur völligen, uneingeschränkten Verwerfung der Vergeltungsstrafe“, erklärt v. Liszt, und er hat es trotz mancher sonstigen Milderungen erst 1906 in München wiederholt. Aus dem Determinismus also folgt ihm die „wissenschaftliche Unfruchtbarkeit“ und „praktische Unbrauchbarkeit der Vergeltungsidee“. Und auch „der überlieferte Schuldbegriff ist unhaltbar“, eben weil er die Fähigkeit des Andershandelns fordert, und darum verkündete v. Liszt am Schlusse seines eindrucksvollen Vortrags auf dem Psychologenkongress 1896: „Die Begriffe „Schuld“ und „Sühne“ mögen in den Schöpfungen unserer Dichter weiter leben wie bisher; strenger Kritik der geläuterten wissenschaftlichen Erkenntnis vermögen sie nicht standzuhalten.“

Das ist das Wildeste, das ich in meinem Leben zu hören bekam. Ich muss den Philosophen abbitten; denn ihre Sophistereien und Ketzereien sind artige Kinderlaunen dagegen. Und der Himmel stürzt nicht ein über solcher Untergrabung aller sittlichen Grundlagen? Und die Juristen erhoben sich nicht wie ein Mann, um diesen, ja, diesen Herostrat des Strafrechts auszustossen und dem Determinismus nach solchen Konsequenzen abzuschwören?

Nein, dieser Herostrat thront in Berlin auf einem ersten Katheder des Strafrechts als Haupt einer grossen, sich immer mehr verbreitenden Schule und zugleich als Herausgeber einer Zeitschrift, die seiner Richtung folgt. Und die seinen Vortrag kritisierten — nun, er sagt's in seiner Replik: „Die „ursachlose Selbstbestimmung“ hat unter meinen Gegnern überhaupt keine Vertreter gefunden. Höfler, van Calker, Stammler haben sich ausdrücklich und bestimmt zum Determinismus bekannt“, ebenso vorher die Merkelsche Rich-

tung und Mittelstädt, die sich besonnene Deterministen nennen im Gegensatz zu den materialistischen und noch die alten Strafrechtsbegriffe von Schuld oder Vergeltung festhalten wollen.

Da lob ich mir v. Liszt — er ist mutig und konsequent genug, sie seinem Determinismus zu opfern.

Doch fordert er jetzt Ueberwindung des Gegensatzes der Vergeltungsstrafe und der von ihm verfochtenen Zweckstrafe, und Stimmen aus beiden Lagern suchen jetzt zu vermitteln, wie van Calker, J. Stern und namentlich Petersen, der in der Vergeltung auch Zwecke der Erziehung, der Befriedigung des Rechtsgefühls erfüllt findet und bemerkt, dass die Zweckstrafe in der Theorie vor der Vergeltungsstrafe geherrscht habe. Die Vergeltung erkennt v. Liszt jetzt als Naturtatsache an, bestreitet sie aber als Norm und will auch jetzt auf den idealen Gedanken der Sühne verzichten, da der Determinismus die Schuld aufhebt.

So richtet er sich selbst; denn er opfert damit die sittlichen Werte.

Das bestreitet er mit Recht. „Die deterministische Auffassung beseitigt nicht jedes Werturteil. Wir werden stets den begabten Mann dem unbegabten unter sonst gleichen Verhältnissen vorziehen, obwohl die Dummheit eine ohne Verdienst oder Schuld gewährte Naturgabe ist; und keine tiefsinnige Spekulation wird uns darüber hinweghelfen, dass eine schöne Frau unter sonst gleichen Verhältnissen mehr Anklang findet, als eine hässliche. Im staatlichen Leben wie im gesellschaftlichen Verkehr fällen und betätigen wir täglich Werturteile, die nicht auf Verdienst und Schuld sich gründen. Genau die gleiche Stellung hat der Determinist dem Verbrecher gegenüber einzunehmen.“

Aber den Dummkopf oder die Hässliche verachtet er doch nicht wie den Verbrecher.

Liegt dir so viel an dieser Verachtung? Liszt zieht auch hier die Konsequenz: „Wir halten es wohl alle für ebenso töricht wie unsittlich, den Aussätzigen verachten zu wollen. Der Determinist kann und darf dem Verbrecher gegenüber keine andere Empfindung haben." „Eins muss unbedingt fallen, wenn wir mit dem Determinismus ernst machen: die pharisäerhafte Ueberhebung über den Verbrecher. Es ist nicht unser „Verdienst", dass wir nicht längst schon vor den Strafrichter gekommen sind; und es ist nicht seine Schuld, dass ihn die Verhältnisse auf die Bahn des Verbrechens getrieben haben."

Nur die bösen Verhältnisse sind schuld, der ehrenwerte Verbrecher aber unschuldig?

Verstehe nur recht, was v. Liszt „den Grund- und Eckstein" seiner ganzen kriminalpolitischen Auffassung nennt und oft wiederholt: „Jedes Verbrechen ist das Produkt aus der Eigenart des Verbrechers einerseits und den den Verbrecher im Augenblick der Tat umgebenden gesellschaftlichen Verhältnissen andererseits."

Aber doch auch der Eigenart des Verbrechers!

Höre zu Ende: „also das Produkt des einen individuellen und der ungezählten gesellschaftlichen Faktoren", die daher „ungleich grössere Bedeutung für sich in Anspruch nehmen als der individuelle Faktor".

Aber in diesem Faktor, darin, dass er seiner Eigenart folgt, liegt eben ein Rest von Freiheit, seine Schuld.

„Auch der Geisteskranke handelt gemäss seiner Eigenart", antwortet dir v. Liszt. „Der von Geburt an Blödsinnige stellt uns in jeder seiner Handlungen das getreueste Spiegelbild seiner Eigenart dar." Er lässt sich am wenigsten von den gesellschaftlichen Verhältnissen beeinflussen und wäre demnach der freieste Mensch, das Ideal des Indeterministen.

Aber nur eines närrischen. Denn ernsthaft wird man

doch nur den geistig Gesunden frei nennen, wenn er seiner Eigenart folgt.

Woher hat er denn seine Eigenart?

Zum Teil wird sie erworben sein.

Dann stammt sie selber aus den gesellschaftlichen Verhältnissen.

Zum Teil aber ist sie angeboren, sein freies Wesen.

„Eine angeborene Fähigkeit eine freie zu nennen", sagt Klippel gegen Rümelin, „ist eine contradictio in adjecto. Was angeboren, ist verursacht. Eine angeborene Freiheit ist ein verursachtes Nichtverursachtes, und das ist logisch unmöglich."

Was mir angeboren ist, das ist eben in mir selbst verursacht.

Ich hätte gedacht, in deinen Eltern. Oder hast du dir selber etwas angeboren? Liszt hat erkannt, dass „die Eigenart des Täters, selbst soweit sie angeboren ist, auf den gesellschaftlichen Verhältnissen beruht, die nicht nur ihn, sondern auch seine Erzeuger bestimmten", so dass die Erscheinung der Kriminalität in letzter Linie stets auf die gesellschaftlichen Verhältnisse zurückführe.

Dann klagt nur die Verhältnisse an, aber lasst das Verbrechen ruhen und sprecht den Täter frei.

Nein, sagt v. Liszt. „Den Kampf gegen das Verbrechen werden wir weiter führen, kräftiger, umfassender und zielbewusster als bisher. Wir werden es in seiner tiefsten Wurzel, in den gesellschaftlichen Verhältnissen, denen es entstammt, zu treffen suchen. Wir werden auch den einzelnen Verbrecher selbst fassen, ohne jede falsche Schwäche, abschreckend, bessernd, unschädlich machend — wie es gerade sein muss. Mit unserm sozialen Unwerturteil über den Mann und seine Tat werden wir nicht zurückhalten. Aber das Brandmal werden wir ihm nicht mehr auf die Stirne brennen." „Unerbittlich fällen wir das Urteil,

das dem Angeklagten Leib und Leben, Ehre und Freiheit nimmt; aber der philisterhafte Tugendstolz des wohlgesättigten Durchschnittsmenschen ist nicht am Platze." „Das Mitleid werden wir auch dem Unverbesserlichen nicht versagen, den wir zur Wahrung gemeinsamer gesellschaftlicher Interessen für den Rest seines Erdenwallens von dem Angesicht seiner Mitmenschen abschliessen."

Ein gar lieblicher Ausdruck für lebenslängliche Zuchthausstrafe! Die werden auch eure Mitleidstränen dem armen Sünder nicht versüssen.

Scheint es dir besser, die „Stammgäste des Zuchthauses" wieder „auf die Gesellschaft loszulassen"?

Nein, aber mit welchem Recht sperrt ihr ein? Wie dürft ihr büssen lassen, wenn ihr Schuld leugnet?

Der Bestand der Gesellschaft, lehrte schon Ihering, fordert die Strafe, und dem Deterministen, erklärt v. Liszt, „kann und darf die Strafe nichts anderes sein als ein Schutzmittel für die Gesellschaft". Wir sperren den Verbrecher ein zur Sicherung der Gesellschaft, „zur Wahrung gemeinsamer Interessen".

Dann kann die Gesellschaft ja in ihrem Interesse jeden einsperren, so lange es ihr gefällt. Und sie braucht ihn nicht einmal einzusperren, der ganze Staat wird ja zum Zuchthaus, wenn die Gesellschaft so absolute Macht erhält. Ich sehe schon, zu allen andern Greueln blüht aus dem Determinismus noch der sozialistische Zukunftsstaat.

So hat man's dem Determinismus vorgeworfen; aber es ist eher umgekehrt: der sozial denkende Jurist kommt zum Determinismus, und v. Liszt konstatiert, dass „die naturwissenschaftliche Betrachtung, die einzige, die dem Soziologen gestattet ist, notwendig zum Determinismus führt".

Ob ihr Deterministen seid, weil ihr Sozialisten seid, oder umgekehrt: das Resultat ist das gleiche.

Doch Soziologie ist nicht Sozialismus. „Die sozio-

logische Richtung der Strafrechtswissenschaft", sagt v. Lilienthal, „hat mit dem Sozialismus nicht mehr und nicht weniger zu tun als die auf allen Gebieten allmählich eingetretene Reaktion des Staats- und Gesellschaftsgedankens gegen einen übertriebenen Individualismus."

Da ihr aber nun die Gesellschaft zum Grund des Rechts macht, so hört das Recht des Individuums auf, und es ist schutzlos allen Fesseln des Staates preisgegeben.

Nein, das Recht schützt gerade das Individuum und selbst den Verbrecher. „Strafrecht", sagt v. Liszt, „ist die rechtlich begrenzte Strafgewalt des Staates. Rechtlich begrenzt im Interesse der individuellen Freiheit", die auch Liszt „grundsätzlich festhält", getreu der „Ueberlieferung des Zeitalters der Aufklärung". „Die Strafgewalt auch des sozialistischen Staates wird begrenzt bleiben. Die Strafgesetzbücher werden nicht ersetzt werden durch den einzigen Paragraphen: „Der Gemeingefährliche wird unschädlich gemacht." Nullum crimen sine lege, nulla poena sine lege. So paradox es klingt: das Strafrecht ist die magna charta des Verbrechers."

Sehr fein gesagt, aber da ihr die „Schuld" leugnet, hört das crimen auf, und mit dem crimen hört die poena auf, und mit der poena die lex. Wie dürft ihr noch von Strafrecht reden? Wo keine Schuld ist, darf's keine Strafe geben. Vor dieser Konsequenz wird selbst Liszt zurückschrecken.

Er ist nicht zurückgeschreckt. Er hat nicht nur die Begriffe Schuld und Sühne als unwissenschaftlich erklärt. „Damit tritt auch der Begriff der Strafe zurück hinter der heilenden Besserung und der sichernden Verwahrung." „Von Strafanstalten dürfen wir nicht sprechen. Denn, was wir wollen, ist Heilung des Kranken" und, wenn diese nicht mehr zu erhoffen, „Verpflegung des Siechen. Nicht das Richtschwert, sondern der Aeskulapstab ist das Sinnbild für die Zwecke dieser Anstalten."

Ganz recht, der Determinismus darf nicht von Verbrechern sprechen, sondern nur von Kranken. Aber seht ihr denn nicht, dass es nicht nur schöne Bilder sind, die in Liszts Sprache so betörend wirken? Nein, es sind mehr als Vergleiche. Und nun kommt das Stärkste: wenn ihr recht habt, wenn die Verbrecher seelisch krank sind, was trennt dann noch Zurechnungsfähige von Unzurechnungsfähigen, was scheidet dann noch Verbrechen von Wahnsinn, Zuchthaus von Irrenhaus?

Nichts. Liszt weiss es; er schliesst seinen Münchener Vortrag mit den Worten: „Die begriffliche Scheidewand zwischen Verbrechen und Wahnsinn weicht und fällt — und mit ihr die starre Herrschaft des juristischen Begriffs der strafrechtlichen Zurechnungsfähigkeit."

Ich habe nichts mehr zu sagen. Wenn die Jurisprudenz Selbstmord begehen und in den Armen der Psychiatrie sterben will, ich kann sie nicht retten. Denn es ist die wahre Konsequenz des Determinismus.

Aber ist denn der Unterschied zwischen Zuchthaus und Irrenhaus gar so aufregend? In beiden, zeigt Liszt, dauernde Freiheitsentziehung, strenge Ueberwachung, scharfe Disziplin, Arbeitszwang, genaueste Regelung der ganzen Lebensweise. „Ob ihr's Zuchthaus nennt oder Irrenhaus, ob ihr im Namen des Naturalismus die Leute lebendig begraben oder als Vorkämpfer „idealistischer" Weltanschauung ihnen vorher die Köpfe abschlagen wollt — das sind querelles de famille, die den Aussenstehenden wenig angehen." Und übrigens sind sich Gefängnis und Heilanstalt jetzt noch näher gekommen, wie Liszt bemerkt: „Einerseits steht die erziehliche, mithin bessernde Bedeutung der ganzen Gefängnishygiene insbesondere in den Strafanstalten für Jugendliche ausser Zweifel, andererseits hat in der Heilkunde die Suggestionstherapie, also die Einpflanzung motivie-

render Vorstellungen steigende Anwendung gerade in jüngster Zeit gefunden."

Aber ich kann doch Geisteskranke nicht strafen.

Doch, nach einigen Deterministen ist es möglich. „Die soziale Zweckmässigkeit", sagt Brichta, „verlangt die Bestrafung des im Bewusstsein der Strafbarkeit handelnden Geisteskranken." Er ist „zur strafrechtlichen Exemplifizierung vollkommen geeignet", und seine „Bestrafung erscheint daher sozial ebenso zweckmässig als" — sie selbst unzweckmässig sein würde. Und Bozi in seiner darwinistischen Strafrechtslehre erkennt in der dauernden Einsperrung des unheilbar irren Verbrechers „eine Ausmerzung des Unpassenden, naturwissenschaftlich aufgefasst in gleicher Weise eine Bestrafung wie bei den Strafmündigen".

Könnt ihr mich hindern, die Untat eines Irren anders zu beurteilen als die eines gesunden Verbrechers?

„Ich behaupte", sagt Liszt, „dass wir das Werturteil (für gute wie für schlimme Taten) ganz ebenso dem Geisteskranken wie dem Geistesgesunden gegenüber vollziehen." „Ganz ebenso wie mein Urteil über das Bild durch meine Kenntnis der Farbenblindheit des Malers nicht berührt wird, ganz ebenso bleibt mein gesellschaftliches Unwerturteil über einen Mord dasselbe, wenn ich erfahre, dass der Täter verrückt gewesen ist."

Aber den Täter beurteile ich anders, wenn ich erfahre, dass er zurechnungsfähig —

„Der unverbesserliche Verbrecher ist nicht zurechnungsfähig", erklärt v. Liszt, und auch die Indeterministen werden sich scheuen, ihm Willensfreiheit zuzusprechen, da er nicht anders handeln kann.

Der Unverbesserliche ist eine Ausnahme.

Du irrst. Wie Nagler findet, scheint Liszt 92 Prozent der Zuchthäusler, alle Erwachsenen unter ihnen, für besserungsunfähig zu halten. Und siehst du denn nicht

auch weiter mit Liszt, wie oft aus dem Wahnsinn das Verbrechen und aus dem Verbrechen der Wahnsinn erwächst, wie beide „vielfach derselben Quelle entspringen, gemeinsam den Lauf verfolgen, sich verschlingend und durchdringend, so dass sie kaum auseinandergehalten werden können"? „Und ungezählte Uebergänge führen von der ungebrochenen Gesundheit des Seelenlebens zur ausgesprochenen Geisteskrankheit, von der Tagesklarheit des Bewusstseins zur gänzlichen Umnachtung des Geistes." Die „starre Gegenüberstellung" von Verbrechen und Wahnsinn, Zuchthaus und Irrenhaus ist „unberechtigt und muss besserer Erkenntnis weichen".

Warum zögert ihr? Macht ein Ende mit dem Strafrecht und allen geltenden Moralbegriffen, steckt das Richtschwert in die Scheide, schliesst im Namen des Determinismus Zuchthäuser und Gefängnisse, werdet Aerzte und führt tränenden Auges mit liebender Hand die armen Sünder in die Heilanstalten.

Noch nicht. L i s z t weiss, dass „das Werturteil des Volkes in erster Linie nicht durch die antisoziale Bedeutung der Tat, sondern durch die überlieferten individualethischen Anschauungen bestimmt" wird; er weiss, dass „Kraft und Tiefe eines ungetrübt klaren Volksrechtsbewusstseins für die Erhaltung der Rechtsordnung von unschätzbarer Bedeutung sind"; „desto vorsichtiger wird er sich hüten mit roher Hand jene festgewurzelten sittlichen Anschauungen zu zerstören, ehe er neue an ihre Stelle setzen kann. Die heute herrschenden rechtlich-sittlichen Anschauungen des Volkes verlangen aber ganz zweifellos die Scheidung von Verbrechen und Wahnsinn, von Zuchthaus und Irrenanstalt. Dieser Tatsache muss der Gesetzgeber Rechnung tragen". „Um der überlieferten rechtlich-sittlichen Anschauungen des Volkes willen fordere ich mithin von dem Gesetzgeber das Opfer besserer wissenschaftlicher Ueberzeugung."

Also doch! Auch der konsequenteste Determinist

schreckt schliesslich vor seinen praktischen Konsequenzen zurück.

Für die Gegenwart, aber nicht für die Zukunft. Denn die sittlich-rechtlichen Anschauungen des Volkes können sich wandeln und „leiten lassen". „Wie lange ist es her, dass in den Augen des Volkes auch dem Wahnsinn das Brandmal der Schuld aufgedrückt war? Die Geschichte des Irrenwesens ist ein fortgesetzter Kampf gegen überlieferte Vorurteile, die mit dem Geltungsanspruch ethischer Werturteile an Juristen und Aerzte herantreten." Zwischen beiden herrscht schon seit Jahrzehnten erbitterter Streit über ihre Grenzgebiete. „Von Zeit zu Zeit, wenn die psychiatrische Wissenschaft ein neues Krankheitsbild gefunden und in einwandfreier Weise umschrieben, müssen die Juristen ein Stück des besetzten Gebietes preisgeben." Sie verschanzen sich jetzt in bedenklichem Kompromiss hinter den Begriff der „verminderten Zurechnungsfähigkeit". Bei Alkoholikern, Morphinisten, sozialen Neurasthenikern, in Fällen des moralischen Irreseins ist die Zurechnungsfähigkeit bestreitbar geworden.

Kann denn der Determinist überhaupt von Zurechnungsfähigkeit im Gegensatz zu Unzurechnungsfähigkeit sprechen? Wenn jeder handelt, wie er muss, sind entweder alle oder keiner zurechnungsfähig.

Ganz recht, und darum bestreitet v. L i s z t gerade den Begriff der Zurechnungsfähigkeit „als eines die Menschen in zwei Klassen teilenden Unterscheidungsmerkmals". Allen werden ihre Taten zugerechnet. Aber solange der Determinismus noch nicht die Rechtsanschauung des Volkes durchdrungen hat und noch die Kluft zwischen Zuchthaus und Irrenhaus besteht, muss der Gesetzgeber „mit dem Begriff der Zurechnungsfähigkeit sich abfinden, so gut oder so schlecht es eben gehen mag". Und so verficht v. Liszt einen provisorischen Begriff der Zurechnungsfähigkeit,

dessen definitive Unzulänglichkeit er wohl durchschaut, der aber wenigstens nicht mehr die Willensfreiheit zur Grundlage hat. Zurechnungsfähig ist, wer auf Motive in normaler Weise reagiert, d. h. für die durch die Strafe bezweckte Motivsetzung empfänglich ist.

Aber es bleibt dabei: solange ein Determinist irgendwen für unzurechnungsfähig, für schuldig, für straffällig erklärt, bringt er ein sacrificium intellectus.

Er bringt es der Entwicklung, dem allmählichen Fortschritt, den er bewusst fördern kann und in dem das Opfer beständig verringert und schliesslich aufgehoben wird und die Wahrheit durch offene Tore einzieht.

Da haben die Indeterministen es besser. Sie können ohne praktische Rücksichten bald offen und fest mit ihrer Wahrheit auftreten.

Nein, es geht ihnen z. T. noch schlimmer, wenn sie überhaupt wirkliche Indeterministen sind. Doch z. B. bei Binding, dem grossen Antipoden v. Liszts, streitet man wie über einen alten Autor, ob er wirklich Indeterminist und nicht vielmehr mit Kant im Empirischen Determinist ist. Berolzheimer z.B. unterwirft den Willen der Kausalität, nur nicht gerade der mechanischen. „Der Wille ist determiniert, nicht necessitiert." Aber eben doch determiniert! Kein Determinist jedenfalls zweifelt an seiner Wahrheit, doch selbst ein so eifriger Indeterminist wie v. Buri erklärt die Willensfreiheit für ebenso unbewiesen wie die Willensunfreiheit und entscheidet sich erst nach den Ergebnissen. Ebenso finden Lammasch und Miricka die Streitfrage unlösbar, und Keber erachtet „die Willensfreiheit nicht für bewiesen. Die offensichtliche Schwierigkeit ist zu beseitigen durch eine Fiktion". Er „fingiert die menschliche Willensfreiheit und hat dadurch mit einem Schlage eine befriedigende Unterlage der staatlichen Strafe gefunden. Wird die Willensfreiheit fingiert, so sind die

Voraussetzungen der Strafe — Verantwortlichkeit und Schuld — vorhanden". Wie bequem — man setzt einfach die Willensfreiheit durch Fiktion! Gefällt dir dieses sacrificium intellectus besser? Oder vielleicht dieses geistreichere? M. E. Mayer erkennt den Menschen allerdings als willensunfrei, die Willensfreiheit als Illusion; aber selbst, wenn er sie durchschaut, bestimme diese Illusion sein Handeln, wie es das Freiheitsbewusstsein beweise. Die Menschheit sei also „zum Indeterminismus determiniert". Die Willensfreiheit sei eine Lüge, aber eine notwendige, und auf ihr ruhe die Verantwortlichkeit. „Diese Lüge kann von der Menschheit nicht abgeschafft werden, weil sie nicht von ihr angeschafft wurde, sie liegt in der menschlichen Natur." Ist es nicht grauenvoll? Recht und Gerechtigkeit gebaut auf eine Lüge, und ihre Lehre, eine ganze grosse Wissenschaft, gebaut auf eine Lüge, das Leben der Menschheit grossenteils gebaut auf Lüge!

Ist denn die Lüge jener Deterministen besser, die theoretisch Verantwortlichkeit und Schuld leugnen und sie praktisch festhalten?

Sie halten wenigstens die Lüge nicht für unüberwindlich; sie glauben an den Sieg der Wahrheit und suchen vorsichtig Schritt für Schritt die Praxis der Theorie näherzuführen.

Warum nur gar so ängstlich?

Wird dir's denn selber gar so leicht, den Determinismus mit seinen Folgen anzunehmen? Du ringst atemlos, fühlst dich erschüttert, weisst nicht ein noch aus, und du glaubst, dass seit Jahrtausenden eingewurzelte Volksüberzeugungen, die Grundlagen aller Rechtsanschauung mit einem Federstrich zu vernichten seien? Man kann, wie z. B. Büttner, den Schuldbegriff als „innerlich unwahr" erkennen, da er auf dem „Phantom der Willensfreiheit" ruht, und doch vor den grossen Umwälzungen, die seine Aufhebung bringen

würde, zurückschrecken. „Die zwingende Folgerung aus der bewiesenen Unfreiheit des Willens ist die Vernichtung der menschlichen Verantwortlichkeit! Der Versuch, den einzelne machen, auf dem Determinismus den Schuldbegriff aufzupfropfen, muss misslingen. Ohne Freiheit der Wahl keine Schuld, ohne Schuld keine Strafe. Eine völlig andere, aber ebenso wesentliche Frage als die Erkenntnis der Willensunfreiheit ist, ob diese wissenschaftliche Tatsache mit ihren Konsequenzen dem Verständnis des breiten Volkes vermittelt werden kann."

Ich sehe nur eins: als der Indeterminismus allein regierte, war alles friedlich, und die Rechtsentwicklung ging ihren ruhigen Gang. Jetzt aber, seit der Determinismus einzog, ist eine Kampfesverwirrung unter die Juristen gekommen, dass sie schliesslich selbst nicht mehr wissen, was sie wollen; der ganze Rechtsboden ist in seinen Tiefen aufgewühlt, Theorie und Praxis streiten hüben wie drüben, alles ist wankend und schwankend geworden, und keiner weiss, wo es hinaus will.

Doch, die strengen Deterministen wissen es. Sie arbeiten an der Reform des Strafsystems, und das weiss z. B. auch Büttner: „Der Sieg der Reformstrafe bedeutet die offizielle Anerkennung des Determinismus." „Der entscheidende Gegensatz", sagt Kohlrausch mit Recht, „liegt in der Tat nicht in den Etiketten „Vergeltungsidee" und „Zweckgedanke", sondern im Ausgangspunkt: Determinismus oder Indeterminismus." Auf dem III. internationalen Kriminalanthropologenkongress wollte der frühere Präsident der Pariser anthropologischen Gesellschaft, Ploix, Determinismus und Indeterminismus zu Schlagworten der Schulen machen. Und allerdings: der Determinismus mit seiner Kausalbetonung führt auf die Zweckstrafe, auf die alle modernen Reformpläne hindrängen. Es ist eine mächtig anschwellende Bewegung, der in der grossen „Internationalen kriminalisti-

schen Vereinigung" eine Hauptstütze erstand. Selbst Indeterministen werden in diese ihnen fremden Bahnen mitgerissen. Von den drei Häuptern und Begründern jener Vereinigung sind v. Liszt und der Amsterdamer Professor van Hamel entschiedene Deterministen, Prins aber, der belgische Strafrechtslehrer und Generalgefängnisinspektor, hängt noch an der Willensfreiheit, wenn er auch den absoluten Indeterminismus verwirft, da er das Prinzip der strafrechtlichen Verantwortung selbst untergrabe, indem er das einzige Band zerreisst, das die Tat an den Täter knüpft; aber auch Prins lässt die Zurechnungsfähigkeit nur im Lisztschen Sinne gelten und überwindet ihren alten strengen Gegensatz zur Unzurechnungsfähigkeit; denn er betont dazwischen die grosse Mittelklasse der geistig Abnormen, psychisch Defekten, die auch er nicht einfach weniger strafen, sondern unschädlich machen will im Interesse der Gesellschaft. Van Hamel geht weiter. Er rät den Begriff der Zurechnungsfähigkeit aus jedem System der praktischen Behandlung, auch bei der Rechtsprechung zu entfernen, wie es ja jugendlichen Personen gegenüber schon durchgesetzt ist. Er fordert den Ausbau der „Kriminal-Aetiologie", der Lehre von den Ursachen der Kriminalität, d. h. der Wissenschaft der kriminellen Determination. Auch er ist noch lange nicht der Radikalste. Er protestiert z. B. zwar nicht gegen den deterministischen Standpunkt, den er ja teilt, aber gegen die raschen Konsequenzen des jungen Amsterdamer Dozenten Aletrino, der uns schon „am Vorabend eines allgemeinen Umschwunges in der Auffassung von Verbrechen und Verbrecher, von Strafe und Willensfreiheit" sieht und bald erwartet, dass „mit der Verneinung des freien Willens unser ganzes Strafsystem falle". Er will „die naturwissenschaftliche Lebensauffassung, die auf das geistige Leben des Menschen angewendet, zum Determinismus führte", voll durchführen auch gegen den „unlogischen

Kompromiss der teilweisen Zurechnungsfähigkeit". „Entweder ist der Mensch zurechnungsfähig, oder er ist unzurechnungsfähig; eine Zwischenmöglichkeit existiert nicht. Und es ist klar und an der Hand von wissenschaftlichen Tatsachen unwiderleglich bewiesen, dass das Individuum völlig unzurechnungsfähig ist." „Jede Handlung ist eine Folge." „So wenig wie der Kranke für seine krankhaften Aeusserungen, ebensowenig ist der Gute für seine guten, der Schlechte für seine schlechten Aeusserungen zurechnungsfähig."

Wie kamen aber dann die Menschen nur auf die närrische Idee, jemand verantwortlich zu machen?

Das zeigt Aletrino diesmal im Bunde mit van Hamel und nach auch sonst anerkannten Anschauungen. „Ursprünglich ist die Idee der Verantwortlichkeit aus dem Instinkt der Selbstverteidigung entstanden." „Das Tier, der ungebildete Wilde, reagiert noch jetzt instinktmässig auf eine körperliche Beleidigung sofort, ohne weiteres zu denken." Wilde und Kinder lassen ihre Wut an leblosen Gegenständen aus; noch am Ende des Mittelalters gab es Strafprozesse gegen Tiere. Und nun führen, so konstatiert van Hamel, Heilkunde und Justiz schon einen langen Streit „um die Seelen der Wahnsinnigen". „Es ist eine ergreifende Geschichte, wie hier die Psychiater Schritt für Schritt — immer neue Gruppen geistig Gestörter der Strafvollziehung des Gerichtes entzogen haben. — Es ist noch gar nicht so lange her, dass Hysteriker, Paranoisten, Epileptiker, an impulsivem Wahnsinn Leidende in foro noch nicht freigegeben wurden." Und Morels Degenerationslehre mit ihrem Hintergrund von Hereditätslehren bringt neue Waffen in diesen Streit. „Wann", ruft Aletrino, „wird die Stunde anbrechen, wo man, der Worte Moddermans eingedenk: „Die Strafe ist kein Uebel", anfangen wird, den Verbrecher als den Menschen zu betrachten, mit dem man Mitleid haben

und den man, obwohl man ihn unschädlich macht, doch aufrichten und bessern muss?"

Bessern — gewiss! Aber die Strafe kein Uebel? Ist sie dann noch Strafe?

Unsere Strafen allerdings sind „Marterstrafen" und darum menschenunwürdig, sagt Vargha in seinem Buch, das er betitelt: „Die Abschaffung der Strafknechtschaft". Denn der Mensch ist ja doch nur der „mechanische Exekutor seiner impulsiv auftretenden Nervenerregungszustände", und, meint Vargha, der Mensch bleibe Mensch, ob nun seine Tat gut oder schlecht, d. h. ob die „naturnotwendige Entladung impulsiver Nervenenergien" bei ihm „nach dieser oder jener Richtung" geht.

Dieser glückliche Determinist hat offenbar allen Idealismus zum alten Eisen geworfen.

Im Gegenteil, er fühlt sich als Idealist, und die Ueberwindung der Vergeltungsstrafe ist ihm der „Sieg der Vernunft über die Sinnlichkeit, des Mit- und Rechtsgefühls über die Selbstsucht, der Liebe über den Hass — kurz der Intelligenz über die Tierheit", und er sieht in der Annahme der Willensfreiheit „ein barbarisches Erbstück primitiver Denkschwäche".

Prachtvoll! Warum wir uns nur dieses atavistischen Erbstücks nicht schon längst entledigt haben?

„Eitelkeit oder Furcht hält die meisten ab, der Lehre des Determinismus zuzustimmen", findet Träger in seiner scharfsinnigen Schrift „Wille, Determinismus und Strafe", wo er „den alles Denken einlullenden Begriff der Willensfreiheit" kräftig ad absurdum führt. Und Vargha findet, dass die Deterministen zumeist viel edlere, sittlichere Naturen seien als die Indeterministen.

So ist's recht. Nicht genug, dass die Herren den armen Indeterministen einen atavistischen Dummkopf schelten,

schieben sie's ihm auch noch ins Gewissen hinein. Aber was kann er dafür, dass bei ihm die „naturnotwendige Entladung impulsiver Nervenenergien“ — so muss es doch wohl heissen? — gerade nach dieser Richtung geht? Die Deterministen dürften doch zu Vorwürfen den Mund nicht auftun — sie, die Moral und alle idealen Werte in notwendige Naturprozesse versinken lassen und mitleidslose „Ausmerzung“ des Verbrechers fordern.

Nein, die Deterministen, die die Vergeltungsstrafe verwerfen, haben das Mitleid, die Moral und sogar die Frömmigkeit auf ihrer Seite. Durfte Liszt es nicht jüngst Idealismus nennen, wenn sie den Menschen nicht ohne Zweck leiden lassen wollen? Darf er nicht ausrufen: „Wer mit den Anhängern der Vergeltungsstrafe sich anmasst, mit der Strafe die Sühne zu vollstrecken, die einzig und allein Gottes ist, wer mit den Vertretern der klassischen Schule das Schwert Gottes zu schwingen sich unterfängt, der wird auf Tolstois flammende Anklage keine Antwort finden“? Und allerdings von Tolstois Standpunkt durfte jetzt Goldenweiser über „das Verbrechen als Strafe und die Strafe als Verbrechen“ schreiben. „Rache und Vergeltung“, erklärt auch Michaelis in seiner Schrift über die Willensfreiheit, „dürfen deshalb als unsittlich auch dem Verbrecher gegenüber nicht zur Geltung kommen.“ Schon regt sich auch von der protestantischen Theologie aus vereinzelt eine Stimme zugunsten v. Liszts, aber unter seinen besten Bundesgenossen in der soziologisch-kausalen Behandlung des Verbrechens stehen streng katholische Juristen Frankreichs und Belgiens. Und wiederum kann auch gerade ein Erznaturalist wie Ratzenhofer in seiner „Positiven Ethik“ die „Strafe dem Verurteilten gegenüber sinnlos“ nennen: „Man kann also sagen, dass heute die Strafrechtspflege zu den heillosesten Institutionen des Staates gehört, da sie nahezu nichts nützt, sehr viel schadet und un-

endlich viel Jammer und Elend über die Menschen bringt. Und dies kann sich erst ändern, wenn an die Stelle der individualistischen Wissenschaft diejenige der soziologischen Erkenntnis tritt. Diese verwirft jede Strafe, weil der Mensch nur infolge seiner Anlagen gewissenlos handelt. Verbrecher müssen daher als krank angesehen werden — daher jeder Verurteilte nicht bestraft, sondern geheilt oder gebessert werden muss. — Ist ein Individuum unheilbar und gleichzeitig gefährlich, so fordert der Schutz der Gesellschaft, dass er dieser dauernd entrückt oder schmerzlos vertilgt werde."

Vertilgt werde — das ist euer Mitleid!

Ja, mit allen andern, denen er sonst gefährlich würde. Selbst Petersen, der noch die Vergeltung nicht ganz ausschliessen will, erwartet von der Herrschaft des Determinismus, dass den unglücklichen Tätern „mehr Mitleid zuteil werden wird, als es jetzt gewöhnlich der Fall ist", und dass man dann eben in kausaler Erkenntnis der Verhältnisse, die jedem so verderblich hätten werden können, alle die frommen und milden Sprüche beherzigen werde: „Richtet nicht, so werdet ihr auch nicht gerichtet", „Wer unter euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein auf sie", „Wer in einem Glashause sitzt, soll nicht mit Steinen werfen", „Tout comprendre c'est tout pardonner." Die extremeren Deterministen aber wie z. B. Renard, wollen geradezu unsere Zuchthäuser und Gefängnisse, diese „Gräber der Lebenden", in „moralische Sanatorien" verwandeln, und namentlich Vargha erwartet, dass im Zeitalter des Determinismus das Peinigungs- und Marterrecht aufhöre und die Strafe zu einem Institut der wohlwollenden Obhut und Erziehung werde, wie man sie Kindern und Irrsinnigen zuteil werden lasse, unterstützt durch Hilfsvereine, die „auf gesund funktionierende Gehirne und gesund geordnete wirtschaftliche Verhältnisse" hinarbeiten. Aus unsern Zuchthäusern, aus diesen wahren „Verbrecherfabriken" sollten Arbeits- und

Verpflegungshäuser, ja Erbauungs- und Bussstätten, aus „Kerkern“ sollten „Klöster“ werden.

Ich sehe schon die lieben Raubmörder und die zarten Einbrecher, von weissen Samariterinnen geführt, in hellblauen Kutten mit frommem Augenaufschlag durch zierliche Klostergärten wandern in stille Eckchen, wo sie ihre „impulsiven Nervenenergien naturnotwendig entladen“ können. Da ist allerdings die Strafe kein Uebel mehr und keine Marter und keine Knechtschaft. Aber das sind Phantastereien; kein ernsthafter Jurist wird behaupten, dass man durch Mitleid bessere und nicht durch unsere Strafen.

So höre einen sehr ernsthaften Juristen, nämlich v. Liszt: „Unsere Strafen wirken nicht bessernd und nicht abschreckend, wirken überhaupt nicht präventiv, vom Verbrechen abhaltend, sie wirken vielmehr geradezu als eine Verstärkung der Antriebe zum Verbrechen.“ „Unser geltendes Strafrecht ist machtlos gegenüber dem Verbrechertum“ — „so ist damit der völlige Zusammenbruch unserer heutigen Strafrechtspflege in schlagendster Weise dargetan“. „Unsere ganze Strafzumessung schwebt in der Luft; diese höchste und feinste Leistung der „vergeltenden Gerechtigkeit“ erweist sich bei näherer Betrachtung als ein Taschenspielerkunststück, bei welchem der Künstler sich nicht einmal die Mühe gibt, die andächtigen Zuseher zu täuschen.“ Und v. Liszt erklärt geradezu, dass unsere Vergeltungsstrafe das „Verbrechen fördere“, und findet ihre Frucht in dem „Hauptmann von Köpenick“, für den allerdings Nagler gegen Liszt gerade den übertriebenen Sicherungseifer der Polizei verantwortlich macht. Aber Vargha konstatiert sogar, dass „das vergeltende Marterstrafrecht für eine förmliche systematische Schule der äusseren Missachtung der menschlichen Persönlichkeit erklärt und auch ganz unverhüllt für die neuesten anarchistischen Gewalttaten mit verantwortlich gemacht wird“.

Genug. Willst du mir nicht lieber sagen, was die ernsthaftesten dieser Deterministen nun aus der Strafe machen? Sie müssen sie ja aufheben.

Ja, die Strafe als Strafe, als Vergeltung, als Sühne einer Schuld, die der strenge Determinist leugnet. „Der Mensch“, so erklärt es z. B. Appelius, „ist das Produkt seiner Abstammung, seiner Erziehung und der wechselnden Lebenskreise und Lebensweise, in denen sich sein Dasein abspielt, und das so sehr, dass diese Einflüsse seine Handlungen mit zwingender Gewalt bestimmen, ohne dass es ihm vergönnt und möglich wäre, dieser Gewalt durch eigene unabhängige und freie Entschliessung zu widerstehen. Damit fällt die Schuld des Verbrechers in dem heute herrschenden und landläufigen Sinne, und damit muss dereinst die ganze Strafrechtspflege fallen, die auf der Idee der Schuld aufgebaut ist.“

Aber was soll dafür an die Stelle treten?

Die Strafe als Strafe, als Selbstzweck muss fallen, aber sie bleibt nach Liszt als Mittel zu den drei Zwecken der Abschreckung, der Besserung, der Unschädlichmachung, die den drei Kategorien der Verbrecher entsprechen. Abschrecken soll man die „Augenblicksverbrecher“, bessern die zu erziehenden „Zustandsverbrecher“, unschädlich machen die Unverbesserlichen unter ihnen.

Woran soll man diese erkennen?

An der Rückfälligkeit, erklärt v. Liszt, und nebenbei an der Gewerbsmässigkeit.

Aber wie kann man die anderen durch Strafen bessern wollen, wenn sie doch determiniert sind, — das ist ja, als ob man —

Als ob man ein gelähmtes Pferd durch Peitschenhiebe anzutreiben suche — so willst du sagen, und so hat man gesagt. Aber Petersen antwortet: determiniert ist doch

der Verbrecher durch Motive, und auf diese eben kann man durch Strafen einwirken.

Also doch wieder Strafen!

Ja, aber im Sinne der Modernen sind es nicht mehr eigentliche Strafen, nicht mehr Vergeltungsstrafen, die nur staatlich organisierte Rache sind. Die Kultur muss den Naturtrieb der Rache überwinden und die Strafe aufgehen lassen in ihrem Zweck, wie es z. B. soeben auch J. Makarewicz in seiner Strafrechtsphilosophie verkündet.

Nun ja, so träumen vielleicht einige Theoretiker.

Nein, der Zweckgedanke, so konstatiert der Determinist Steinitz, hat „theoretisch am Ende des Jahrhunderts, man kann wohl sagen, fast auf der ganzen Linie gesiegt", nur praktisch sei er noch nicht durchweg anerkannt.

Ich begreife wohl, dass die Praktiker dieser „Reformstrafe" widerstreben.

Nein, sie weniger als die Juristen. „Hinter uns stehen", sagt v. Liszt, „die Männer des praktischen Lebens, die Seelsorger und Lehrer, Männer des Verwaltungsdienstes und Gefängnisbeamte, alle diejenigen, die nicht, wie der Strafrichter jeder Instanz, nur mit den vom Strafgesetzbuch aufgestellten Begriffen, sondern mit dem lebenden Verbrecher zu tun haben. Die Zustimmung dieser Kreise zu unserer Auffassung der Kriminalität ist die beste Gewähr ihrer Richtigkeit", und erklärt „das Geheimnis unseres Erfolges".

Ich begreife, dass die Deterministen mit unserem Strafsystem gründlich aufräumen müssen; ob aber alle, die es reformbedürftig finden, darum Deterministen sein müssen? Ich möchte wohl wissen, was so rechte Praktiker, leitende Männer des Polizei- und Gefängniswesens zum Determinismus sagen.

Soeben hat der dänische Polizeiinspektor August

Goll über „Verbrechertypen bei Shakespeare" ein Buch herausgegeben, in dem er sich völlig auf den Boden der modernen Anschauung stellt und zwar nicht nur der Sozialhygiene und Kriminalätiologie, sondern ausdrücklich des Determinismus als der Grundlage der modernen Anschauungen und Reformen. Er versteht das Verbrechen als „eine notwendige Folge davon, dass die bestimmenden Ursachen vorhanden gewesen sind, so notwendig, wie ein bestimmter Feuchtigkeitsgehalt der Luft Regen, eine eingetretene Abkühlung Sturm verursachen muss". Früher schon hat z. B. der württembergische Strafanstaltsdirektor Sichart einen interessanten Beitrag zugunsten des Determinismus geliefert. Er hat einige tausend Verbrecher auf ihre Präzedentien geprüft und fand, dass unter ihnen erstaunlich viel Trinker, Arbeitsscheue, Bettler, Landstreicher etc. waren.

Das ist nicht erstaunlich.

Damit räumst du ja ein, dass all diese Eigenschaften und Situationen zum Verbrechen prädestinieren.

Aber warum wurden sie Landstreicher, Bettler — nun, da mögen noch die Verhältnisse schuld sein, aber warum wurden sie Trinker und Arbeitsscheue?

Die Arbeitsscheu beruht nicht auf freiem Willen, sondern auf einem krankhaften Nervenzustand. Sichart beruft sich dafür auf Reich und Benedikt. Er fand unter mehr als 3000 Verbrechern nicht weniger als 42,3 Prozent Arbeitsscheue, aber dabei, bezeichnend genug, unter den Gelegenheitsverbrechern nur 19,2, unter den Gewohnheitsverbrechern 51,7 Prozent.

Hätte nicht eine rechte Erziehung die Arbeitsscheu oft ausgetrieben?

Aber die fehlte gerade oft den Verbrechern. Fand doch Sichart unter den von ihm Geprüften 510 (16 Prozent), die bei Fremden aufgewachsen waren, und 857 (27 Prozent) un-

ehelich Geborene, mehr als dreimal soviel als sonst in der württembergischen Bevölkerung. Und wieder in auffallendem Unterschied sind unter denen, die nur die Gelegenheit zu Verbrechern machte, die Fremderzogenen nur 7,6 Prozent, die Illegitimen nur 17,4 Prozent (immer noch doppelt so viel als sonst in Württemberg), unter den Gewohnheitsverbrechern aber Jene 19,3 Prozent und Diese 30,6 Prozent. Also fast ein Drittel aller Gewohnheitsverbrecher sind illegitim geboren und damit von Geburt an sozial entwertet. Sind nicht ihre Eltern mitschuldig, wenn sie dem Verbrechen verfielen?

Ja, aber nur mitschuldig, und die andern zwei Drittel, die legitim geboren waren?

Nun, Sichart fand, dass 11,0 Prozent der Gelegenheitsverbrecher, 18,4 Prozent der Gewohnheitsverbrecher von Trunksüchtigen abstammen.

Auch nur ein kleiner Teil der Verbrecher, und wenn die auch mit schlechteren Neigungen geboren waren, sie konnten doch widerstehen.

Ja, unter sonst günstigen Bedingungen. Aber bedenke, die illegitime Geburt bringt ein Drittel, die fremde Erziehung und die Abstammung von Trunksüchtigen je ein Fünftel Disposition zum Gewohnheitsverbrecher, nimm noch eine oder die andere solche Disposition hinzu, und das Individuum ist gefangen von den nach einer Richtung drängenden Dispositionen und zum Verbrechen prädestiniert.

Aber das sind doch Ausnahmsbedingungen, und ihr volles Zusammentreffen ist erst recht Ausnahme.

Nun, der Verbrecher ist ja zum Glück auch noch nicht gerade Regel geworden. Doch man kann dir auch allgemeinere soziale Bedingungen nennen. So erklärte de Vaucleroy auf dem 3. kriminalanthropologischen Kongress: „Die Kinder des Sonntags tragen in der Arbeiterklasse in sich meist unabweisbare Zeugen der alkoholischen Vergif-

tung ihrer Erzeuger", und Ellis in seiner Schrift „Verbrecher und Verbrechen" erinnert, dass jede Störung der Gesundheit, Abspannung u. dgl. bei der Zeugung ein noch ungeborenes Wesen belasten und eine lange Reihe von Leben schädigen kann. Auch Liszt betont nicht nur als unbestrittene Tatsache, dass Alkoholmissbrauch zur Entartung der Nachkommenschaft führt, sondern auch, dass „jede kriegerische Periode auf lange Jahre hinaus gerade in der jüngeren Generation den gewalttätigen Sinn wesentlich verstärkt", dass die Kriminalität von der wirtschaftlichen Lage eines Volkes abhängig ist, dass sogar jährlich in den drei schwersten Wintermonaten wegen der verminderten Arbeitsgelegenheit und der gesteigerten Bedürfnisse die Vermögensdelikte zunehmen.

Dann weiss ja der Nationalökonom besser über das Verbrechen Bescheid als der Jurist, und vorher schien es ins Feld des Pathologen zu fallen.

Es sind dies, sagt v. Liszt, „die beiden Arten der naturwissenschaftlichen Betrachtung des Verbrechens, die biologische und die soziologische", und sie „ergänzen sich gegenseitig; erst in ihrem Zusammenwirken ermöglichen und sichern sie uns die kausale Erklärung der Kriminalität". Und auf beide zusammen, so lehrt er, baut sich die Kriminalpolitik, d. h. das System der Grundsätze für den staatlichen Kampf gegen das Verbrechen.

Das heisst: der Jurist kann einpacken; der Kriminalpolitiker tritt an seine Stelle. Die Strafrechtswissenschaft löst sich auf in Natur- und Sozialwissenschaft. Habe ich nicht recht, dass der Determinismus der Tod des Strafrechts ist?

Du irrst; die Kriminalpolitik hebt bei v. Liszt die eigentlich juristische Behandlung daneben nicht auf. Aber man kann auch diesen Unterschied aufheben und damit doch nicht das Strafrecht aufheben, sondern nur umwandeln

wollen. So will's die positivistische Rechtsschule in Italien, die hier die letzte Konsequenz des Determinismus zieht. Kernsatz dieser Schule ist nach Ferri, „dass der freie Wille nur eine subjektive Illusion ist, die durch die wissenschaftliche Psychophysiologie aufgehoben wird".

Und das soll für das Strafrecht nicht gefährlich sein?

Im Gegenteil; diese Positivisten bekämpfen den Indeterminismus nicht nur als theoretisch, sondern auch als praktisch bedenklich, weil er verleitet, die kleinen Gelegenheitsverbrecher überstreng zu bestrafen, den gefährlichen Gewohnheitsverbrechern aber gleichsam einen „Strafrabatt" und „ein wahres Jubeljahr" zu gewähren und durch süssliche Milde gegen die Unverbesserlichen den Sinn der Strafe auf den Kopf zu stellen.

Was soll auch die Strafe bei den Unverbesserlichen? Und wie kann man noch von einem Sinn der Strafe reden, wenn jeder handelt, wie er muss? Wenn nun der Verbrecher zum Staate spricht: weshalb strafst du mich? Ich handle so, weil ich muss —

So wird der Staat antworten: und ich strafe dich, weil ich muss. So notwendig wie dein Verbrechen ist deine Strafe.

Glauben denn diese Positivisten so fest an die sittliche Weltordnung? Du lachst? Oder sind sie sonst fanatische Verehrer der Vergeltungsidee?

Sie sind höchstens fanatische Leugner der Vergeltungsidee.

Ja, weshalb soll dann die Strafe so notwendig sein?

Zum Schutze der Gesellschaft. Die juristische Defensive, erklärt Ferri, ist streng genommen nur die soziale Defensive.

Defensive? Das ist ja das reine Kriegsrecht, das heisst überhaupt kein Recht. Und sie sollten überhaupt nicht von Strafrecht sprechen, wenn der Verbrecher nur der Feind ist.

Ganz recht, rücksichtsloser Kampf gegen das Verbrechen ist das Motto dieser Schule, und die soziale Defensive, sagt Ferri, werde heute nur noch ungenau Strafrecht genannt. „Es wäre deshalb besser", sagt er weiter, „mit Carmignani und Berenini nicht mehr von Verbrechen und Strafen, sondern von Verletzung und Abwehr zu sprechen."

Das heisst, es wäre besser, das Recht aufzuheben.

Was heisst denn Recht? „Wer Recht sagt, sagt Gesellschaft; denn es gibt ebensowenig ein Recht ohne Gesellschaft wie eine Gesellschaft ohne Recht." So Ferri. Und die Gesellschaft gerade wollen die Positivisten schützen.

Nun, wenn sie das Recht bestehen lassen, so heben sie doch die Moral im Recht auf, sobald sie nicht mehr von Schuld und Strafe reden. Oder wo bleibt dann die sittliche Verantwortlichkeit?

In der Rumpelkammer. Ferri gibt zu, dass „mit der Leugnung der Willensfreiheit jede sittliche Verantwortlichkeit des Menschen schwindet". „Gewiss ist im Lichte der positiven Wissenschaft das mystische Recht der Züchtigung unhaltbar, aber das Recht des Staates, sich zu verteidigen, bleibt bestehen."

Wie leicht sie hinwegschreiten über die alte Urforderung der Menschheit, jeden für seine Taten sittlich verantwortlich zu machen!

Es ist eben keine Urforderung der Menschheit; die ursprüngliche Strafe, zeigt Ferri, ist nur rächende Abwehr ohne jeden Gedanken einer Verschuldung, einer sittlichen Schlechtigkeit des Angreifers.

Und doch treten die Menschen seit Jahrtausenden als Ankläger der „Schuld" auf.

„Das Kriterium der Schuld als Bedingung der Straffähigkeit", zeigt Ferri weiter, wurzelt „in dem militärisch-priesterlichen Charakter der Häuptlings- und später der

Richtergewalt"; „in ihren Händen nahm die ursprünglich individuelle oder Stammesrache den Charakter einer göttlichen Rache an und wurde aus einer rein defensiven Funktion eine moralische und religiöse; die Folge davon war, dass sich wie bei allen priesterlich religiösen Gestaltungen ein strenger Formalismus und ein mystischer Sühnebegriff geltend machte".

Also der Begriff der sittlichen Schuld ist ein Aberglaube?

Ja, es gilt, sagt Ferri, „die letzten Reste ethisch-religiöser Tradition aus dem Strafrecht zu entfernen", die noch nachwirken in dem falschen Gedanken, dass zur sozialen Abwehr eines Mörders dessen „sittliche Freiheit" vorauszusetzen sei. „Unsere Theorie, die diese Bedingung der sittlichen Schuld aus dem Bereiche der Strafe ausschliesst" —

Ich denke, sie schliesst die „Strafe" selber aus?

Ganz recht, und Ferri findet auch die „Bezeichnung unpassend, weil das Wort Strafe den Rest einer Vorstellung von Sühne und Züchtigung in sich schliesst".

Die Schuld hört auf, die Strafe hört auf, der Determinismus ist das Grab der Gerechtigkeit.

Mag sein, aber er ist das Heil der Gesellschaft. „Die Leugnung der Willensfreiheit", sagt Ferri, „ist nicht die Quelle alles Unheils, wie die Spiritualisten behaupten, sondern die unentbehrliche Voraussetzung jeder soziologischen Theorie und Praxis; ja für das Leben des einzelnen ist sie eine grosse Wohltat, weil sie zu gegenseitiger Duldung und Nachsicht führt und zu einer Diätetik des Gemütes an Stelle einer Unterdrückung des Gefühlslebens."

Das heisst, die Gesetze hören auf und die Strafen.

Nein, sie bekommen erst Sinn und Zweck; „in Wirklichkeit haben ja alle geschriebenen Gesetze keinen anderen Zweck, als die Determinierung des menschlichen Willens durch psychologische Motive". Und die Strafen sollen erst

utilitarisch umgeformt werden zum wirksamen Verteidigungsmittel der Gesellschaft.

Unter der Herrschaft des Determinismus kann ich mir die Strafen kaum wirksam denken.

Sie sind's noch weniger unter der Herrschaft des Indeterminismus. Der Positivismus erschüttert überhaupt durch seine Nachweise völlig den Glauben, dass die Strafen viel gegen die Verbrechen ausrichten.

So will er die Verbrechen frei ins Kraut schiessen lassen?

Nein, der Positivismus folgt der Naturwissenschaft und geht auf die Ursachen des Verbrechens zurück. Er will nicht geschehenen Verbrechen nachlaufen, sondern zukünftigen zuvorkommen, um sie zu verhindern. Er fordert als einzig wirksames Mittel gegen die Verbrechen Prophylaxe durch soziale Reformen. Ferri weist darauf hin, wie durch Freihandel, durch Arbeitsnachfrage und sonstige wirtschaftliche Hebung der Diebstahl vermindert wird, wie mit Eisenbahn und Dampfschiffahrt Strassen- und Seeraub mehr verschwanden, durch Einführung der Ehescheidung Gattenmorde abnahmen.

Soll's wirklich am Zustand der Gesellschaft liegen, dass noch Verbrechen geschehen?

„Wie die soziale Organisation, so das Verbrechertum", sagt Tarde und beweist es vortrefflich. Ferri drückt es so mathematisch zwingend aus in seinem „Gesetz der kriminellen Sättigung", dass jeder Hauch von Willensfreiheit erstickt: „Wie sich in einem Volumen Wasser bei einer bestimmten Temperatur eine bestimmte Menge einer Substanz auflöst und nicht ein Atom mehr, so kommt es auch in einem bestimmten sozialen Milieu, unter bestimmten individuellen und sozialen Bedingungen zur Begehung einer fest bestimmten Zahl von Verbrechen, und es wird weder eines mehr noch eines weniger begangen."

Die armen Menschen!

Es hilft nichts, auch so ein gemässigter Determinist wie Merkel nennt ja in seiner Prorektoratsrede den Verbrecher ein Geschöpf, hinter dem die Gesellschaft gewissermassen auf der Anklagebank mit erscheine. Und Lacassagne führt das Thema aus von der Gesellschaft als dem Nährboden des Verbrechens: Les sociétés ont les criminels qu'elles méritent.

So soll man nicht den Verbrecher, sondern die Gesellschaft bestrafen.

Das heisst, sie reformieren. Uebrigens zeigt Ferri zwar, dass die periodische Bewegung der Kriminalität überwiegend auf die sozialen Faktoren zurückzuführen sei, aber er betont noch andere Ursachen des Verbrechens, von denen die sozialen z. T. abhängig sind, — so die meteorologischen. Er schliesst geradezu aus der Zahl der Verbrechen auf soziale oder meteorologische Schwankungen. Er sieht, dass in Hitzejahren die Verbrechen gegen die Person steigen, in strengen Wintern die gegen das Eigentum, dass die jährlichen Schwankungen in der Zahl der Körperverletzungen dem Ausfall der Weinernte entsprechen, d. h. dem Alkoholverbrauch. „Der friedlichste Mensch wird streitsüchtig, wenn ein bestimmter Wind über die südamerikanischen Pampas geht."

Grausig, dass so ein armer Schlucker ein gutes Weinjahr absitzen muss! Auch wird sich's wohl keiner in seiner Zelle träumen lassen, dass ihn der südamerikanische Pampaswind ins Gefängnis getragen hat. Ich wundere mich nur, dass nicht mancher Witterungswechsel die ganze Menschheit ins Zuchthaus treibt, wenn doch das Verbrechen ein meteorologisches Produkt ist.

Es ist eben nicht nur ein meteorologisches, sondern vor allem ein soziales Produkt.

Heisst das: ein Verbrechen ist immer gleich die Tat einer ganzen Gemeinschaft, so schickt immer ein ganzes Volk ins Zuchthaus!

Dein kleiner Spott prallt ohnmächtig ab an den Tatsachennachweisen der Positivisten. Klimatische und andere Natureinflüsse auf den menschlichen Willen sind unbestreitbar, und ebenso unbestreitbar die noch stärkeren sozialen Einflüsse, die den Menschen ganz umspannen. Aber jede Tat, und so auch jedes Verbrechen ist ein kompliziertes Produkt aus unzähligen verschiedensten Einflüssen — das hat gerade Ferri gezeigt. Er hat das Verbrechen als Naturphänomen gezeigt mit generischen und spezifischen Faktoren als Ursachen und schon 1876 das Gesetz anerkannt, dass die natürliche und soziale Umgebung vereint mit ererbten und individuellen Neigungen und zufälligen Reizen notwendigerweise eine entsprechende Anzahl von Verbrechen erzeugt. Es sind gar vielerlei Einflüsse, die ein Verbrechen erzeugen können — Ferris Kampfgenosse Garofalo zählt sie auf. All diese Einflüsse zeigen sich natürlich verschieden nach Art und Grad, verschieden besonders nach den Personen, auf die sie wirken.

Verschieden nach den Personen? Also von den Personen hängt es ab, ob und wie all die Einflüsse wirken. Der Mensch bleibt der Täter seiner Taten; die Positivisten aber sehen vor lauter Einflüssen nicht den Menschen.

Gerade die Positivisten sehen den Menschen; sie entwickelten die Kriminalanthropologie, und sie werfen's gerade der alten klassischen Schule mit ihrem Indeterminismus vor, dass sie nur das Verbrechen betrachte, aber nicht den Verbrecher.

Wenn ihr die Tat aus dem Menschen erklärt, so stammt sie doch aus seinem eigenen Willen —

der aber determiniert ist —

der aber auch den determinierenden äusseren Einflüssen der Natur und Gesellschaft widerstehen kann —

weil er innerlich determiniert ist. „Jedes Verbrechen", erklärt Ferri, „ist die Resultante der individuellen, so-

zialen und physischen Bedingungen." Damit du's bald richtig verstehst, er sagt statt individuell auch anthropologisch oder biologisch. Die Erklärung aus dem individuellen freien Willen nennt er ganz unwissenschaftlich; denn es „kann jede menschliche oder tierische Handlung nur erklärt werden als das Ergebnis einer bestimmten organischen Anlage, die in einem bestimmten physischen oder sozialen Milieu wirkt".

Und der Wille schweigt dazu?

Der Willensentschluss, lehrt Ferri, ist nicht Ursache der Handlung, sondern nur Bewusstsein der Bewegung.

Aber ist er's nicht, der Befehle erteilt?

Ferri lacht über solch anthropomorphe Vorstellung. Der Wille ist auch ihm nur eine Abstraktion aus den gewollten Handlungen.

Aber was ist's denn, das im Menschen den Einflüssen bald folgen, bald widerstehen kann?

„Die dem Menschen zugeschriebene Fähigkeit, bestimmten Elementen der auf ihn wirkenden Umgebung den Vorzug zu geben, ist rein phantastisch; jeder Mensch wird schon mit einer Summe erblicher Anlagen geboren, welche die Bildung seiner Persönlichkeit unter Mitwirkung der Umgebung bestimmen, und diese ist gleichfalls der persönlichen Willkür entzogen." So Ferri.

Ich begreife, die Umgebung beschränkt die Persönlichkeit und damit die Willensfreiheit; von aussen beschränkt, ist er im Innern Herr seiner selbst.

Wenn ihn nicht gerade eine Leidenschaft überwältigt, oder sein angeborenes Temperament ihn hemmt, oder eine Sinnestäuschung ihn befällt.

Dann ist er nicht zurechnungsfähig; was seine Zurechnungsfähigkeit beschränkt, beschränkt seine Willensfreiheit.

Also einem Drittel Minus an Willensfreiheit entspricht ein Drittel Minus an Zurechnung; Ferri findet solche Rech-

nung sehr bequem, aber psychologisch höchst absurd und sozial gefährlich.

Ich gebe ja zu, dass die Willensfreiheit des Menschen nicht nur durch äussere, sondern auch durch innere Umstände beschränkt ist.

Zähle sie nur auf, und du wirst deine Willensfreiheit bald vor lauter Beschränkungen aufgehoben sehen. Da glaubt man statt der unmöglichen eigentlichen Willensfreiheit wenigstens eine relative zu retten. Ferri schlägt diese Eklektiker; er weist auf den Mediziner Professor Ziino, der die Willensfreiheit durch Umstände beschränkt findet, deren er 23 Arten aufzählt und darunter so dehnbare wie Temperament, Leidenschaft, Sitte und Brauch, und Ferri fragt: ob nicht ein geschickter Advokat jeden Angeklagten durch Einordnung unter eine dieser Arten schützen könne? Es bleibe kein Schlupfwinkel der Freiheit. Wenn man Beschränkungen der Freiheit einräume, sei kein Grund, sie nicht vollständig zu beseitigen.

Aber ihr bestraft doch nur den, der mit freiem Willen, der absichtlich Unrecht tat.

Nein, man bestraft auch Fahrlässigkeiten, und Ferri widerlegt die Absichtlichkeit als Kriterium der Strafbarkeit.

Aber ihr nehmt doch nur die als zurechnungsfähig, die mit vollem Bewusstsein handeln?

Du willst dich auf die Freiheit der Intelligenz zurückziehen, nachdem dir die Freiheit des Willens genommen ist? Das ist der andere Rückweg, den dir Ferri abschneidet. Intellekt und Wille so zu trennen, ist unmöglich geworden, seitdem die Psychologie der Seelenvermögen abgetan ist. Und wenn man noch irgendwie trennen will, so handelt der Mensch weit mehr aus Gefühlen und Trieben als aus Gedanken. Was bedeutet auch Freiheit der Intelligenz als Kriterium für Schuld und Strafe? In der Freiheit des Intellekts, lehrt Ferri, besteht kein Unterschied zwischen einer Tötung

in Notwehr oder im Duell und einem Raubmord. Die Vorstellung von einem Verbrechen könne dieselbe sein in einem ehrlichen Mann, in einem irren wie in einem gesunden Verbrecher.

Aber ihr unterscheidet doch eben den irren Verbrecher von dem geistig normalen und könnt doch nur den normalen Menschen strafen, nicht den abnormen.

Weisst du, wo Normalität aufhört und Abnormität anfängt? Nein? Damit ist die Unterscheidung schon praktisch gerichtet.

Aber ihr müsst auch unter Verbrechern normale und abnorme Naturen unterscheiden.

Viele fortgeschrittene Juristen tun es noch, selbst Ferri tat es früher. Nun aber sah er ein, „dass die Tatsachen der physiologischen Psychologie der Annahme von normalen Verbrechern widersprechen. Der wirklich normale Mensch begeht keine Verbrechen. Das Verbrechen bringt immer eine angeborene oder erworbene, dauernde oder vorübergehende Abnormität zum Ausdruck. Man ist nicht irre, wenn man will; man ist auch nicht Verbrecher, wenn man will. Von einem normalen Verbrecher reden, heisst von etwas nicht Vorhandenem und selbst Undenkbarem reden“.

Wenn alle Verbrecher abnorm sind, wo bleibt die Schuld?

Die Positivisten reden nicht von Schuld.

Aber sie strafen doch.

Sie reden auch streng genommen nicht von Strafe.

Nennt's, wie ihr wollt; auch ihr lasst doch nicht alle Handlungen geschehen; auch ihr bekämpft einiges, das wir Verbrechen nennen. Ihr nennt den Verbrecher abnorm; aber ist euch jeder Abnorme ein Verbrecher? Oder bleibt euch noch ein Kriterium, diejenige Abnormität zu erkennen, die ihr bekämpft?

Natürlich, die Gemeingefährlichkeit. Die Gesellschaft bekämpft ihren Feind.

Will er ihr Feind sein?

Nein, er ist es, weil er es muss, kraft seiner abnormen Anlage.

Wenn er mit gemeingefährlichen abnormen Anlagen geboren ist, dann gehört er ins Irrenhaus.

Er kann ja sonst geistig gesund sein. Ferri unterscheidet den verbrecherischen Irren und den geborenen Verbrecher.

Geborener Verbrecher — ein furchtbares Wort! Ein Mensch mit seiner Geburt gerichtet, gezeichnet zum Frevel! Aber sollen denn wirklich alle Verbrecher von Geburt an zum Verbrechen prädestiniert sein? Werden nicht viele erst im Leben verführt und dauernd verdorben? Sündigt nicht mancher nur einmal aus Leidenschaft oder, weil Gelegenheit Diebe macht?

Gewiss, auch Ferri unterscheidet neben den Irren und den geborenen Verbrechern noch solche aus erworbener Gewohnheit und Leidenschafts- und Gelegenheitsverbrecher. Aber glaubst du damit die Freiheit zu retten? Ob einer aus Irrsinn und aus Naturanlage oder aus Gewohnheit oder aus Gelegenheit oder aus Leidenschaft Verbrechen begeht, er handelt, wie er muss.

Aber kann er nicht der Gewohnheit, der Gelegenheit, der Leidenschaft eher widerstehen?

Ob er es kann oder nicht, das liegt eben doch wieder an seiner Anlage.

Wie könnt ihr diese Verbrechertypen dann noch unterscheiden von den geborenen Verbrechern, wenn doch alles zuletzt auf Anlagen zurückgeht, und von den Irren, wenn doch alle Verbrecher abnorm sein sollen?

Es gibt eben nach Ferri keine absoluten, sondern nur

graduelle Unterschiede zwischen den Verbrechertypen und zwischen Verbrechen und Irrsinn.

Könnt ihr's denn beweisen, dass der Verbrecher ein abnormer Mensch, dass er gezeichnet ist? Ihr tut, als gäbe es angeborene körperliche Merkmale des Verbrechertums!

Die gibt es. Ferri fand z. B. bei 700 Verbrechern, dass sie im Grössenverhältnis von Hirnschädel und Gesicht den Tieren näherstehen als die gleichzeitig untersuchten Soldaten. Er fand bei den Verbrechern drei Mal häufiger Schädelanomalien als bei den Soldaten, und er macht sich anheischig, in der Strafanstalt den Mördertypus und den davon verschiedenen Diebstypus herauszufinden.

Du nennst immer Ferri! Bei aller Achtung vor diesem scharfsinnigen Juristen, der durchaus sich in einen Naturforscher verwandeln will, er ist wohl ein interessantes Original?

Er ist einer der radikalsten und gerade dadurch einer der klarsten und lebendigsten Führer einer mächtigen, siegreich vorschreitenden Bewegung — darum griff ich ihn als ihren Advokaten heraus. Aber viele Auflagen und Uebersetzungen der positivistischen Schriften, Spezialzeitschriften, wie jetzt in Deutschland die treffliche neue „Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform", Kongresse u. ähnl. mehr bezeugen die wachsende Ausbreitung der Schule oder vielmehr der Schulen, die den Positivismus in verschiedenen Nuancen vertreten. Die „Internationale kriminalistische Vereinigung", der so viele berühmte Gelehrtennamen Europas angehören, erhob sich auf dem Boden der neuen Ideen als glänzender Triumph jener Richtung, die das Strafrecht naturwissenschaftlich reformieren will und deren extreme Konsequenz nur Ferri ausspricht, wenn er erklärt: „Nur durch die wissenschaftliche Methode, welche im physischen und psychischen Organismus des Delinquenten, in seiner Familie und seinem

Milieu nach den Ursachen der gefährlichen Krankheit, Verbrechen genannt, forscht, nur durch sie kann die Strafjustiz zu einer klinischen Funktion werden."

Das Verbrechen eine Krankheit, die Strafjustiz eine klinische Funktion! Steht es so, dann halte ich mich lieber an die Mediziner und überhaupt Naturforscher als an ihre juristischen Trabanten. Ich glaube ja nun, dass ein Strafrecht oder vielmehr ein Ersatz dafür wenigstens möglich ist auf dem Boden des Determinismus, aber ich muss doch wissen, ob dieser juristische Determinismus sich wirklich, wie er behauptet, auf die Naturwissenschaft stützen darf.

Er hat ja sogar besondere Naturwissenschaften zur Stütze, wie die Kriminalanthropologie und die Kriminalpsychologie, und Ferri beruft sich trotz mancher Abweichungen namentlich auf den bekannten Entdecker des delinquente nato, auf Lombroso, der sich in der letzten Auflage seines Hauptwerks auf ein an 17 000 Verbrechern, 10 000 Irren und 25 000 normalen Personen gesammeltes Material stütze. Aber frage doch darüber unseren Freund Naturforscher, mit dem ich jetzt viel zusammenarbeite und der uns schon lange lächelnd zuhört.

Der moderne Naturforscher

Verzeih', alter Freund, dass ich dich und die Fülle eurer Wissenschaften bisher so links liegen liess. Links steht ihr ja doch in dergleichen Streitfragen, ihr Naturforscher. Längst schon ahne ich, dass ihr prädeterminierte Deterministen seid, und fürchtete mich deshalb vor euren Argumenten. Doch zunächst sage mir, was will dieser Lombroso?

Dieser Lombroso ist kein Sonderling, sondern das Haupt der grossen kriminalanthropologischen Schule in Italien.

Was will diese Schule?

Lombroso rühmt von ihr, dass sie „an die Stelle des Syllogismus die Beobachtung setzt, an die Stelle der Metaphysik die anatomische Anthropologie und die naturwissenschaftliche Psychologie, an Stelle der hypothetischen, dem Kausalitätsgesetze widerstreitenden Lehre vom freien Willen die psychologische resp. organische Notwendigkeit der gegebenen Willensäusserungen der Menschen überhaupt und des Verbrechens insbesondere".

Womit beweist denn diese Kriminalanthropologie die Notwendigkeit?

Sie zeigt den Verbrecher als eine Abnormität.

Und darum sollen seine Handlungen notwendig sein?

Ja, weil sie aus einer festen organischen Anlage hervorgehen. Die Kriminalanthropologie zeigt die Kriminalität als eine konstante, die sich physisch bekundet in der Erb-

lichkeit der Verbrecheranlage, in Schädelanomalien, und Lombroso hat an Verbrecherschädeln aus dem Mittelalter, wie an den Büsten der grausamsten römischen Kaiser dieselben Merkmale gefunden, wie an Verbrechern unserer Zeit.

Grauenvoll, dass der Mensch verurteilt sein soll, in seinen Handlungen stets seine Schädelform auszudrücken, dass so sein Schädel sein Schicksal ist, seine eigenen Knochen seine ewigen Fesseln!

Aber die Knochen sind doch nicht die Ursachen, sondern nur die Symptome der Verbrechernatur, und die Knochen sind's nicht allein. Du brauchst dir auch nicht an die Ohren zu greifen, ob sie nur nicht so weit abstehen, dass Lombroso dich zum Verbrecher stempelt, und brauchst nicht dein Blondhaar angstvoll zu befühlen, ob es nur nicht so reichlich ist, dass es dich nach Lombroso zum Notzüchter prädestiniert. Aber all das sind ja einzeln für ihn keine absoluten Kennzeichen. Tugend und Laster sind im letzten Grund nach ihm „Wirkungen einer Molekularveränderung", die Verbrechernatur ist ihm, wie Genie und Irrsinn, ein Nervenzustand, ein organischer Zustand überhaupt und zwar ein zurückgebliebener, ein atavistischer, der Verbrecher damit ein Vertreter niederer Rassen in der heutigen Gesellschaft, und 35 Prozent aller Verbrecher sind so nach Lombroso „geborene Verbrecher", d. h. mit Eigenschaften geboren, die sie notwendig dem Verbrechen in die Arme treiben.

Grauenvoll, diese Proskription Zehntausender vor ihrer Geburt! Aber hat denn Lombroso mit diesen wilden Theorien ausserhalb seiner italienischen Schule Zustimmung gefunden? Hat denn die deutsche Wissenschaft ihn ernst genommen?

Sie hat zuerst ihn ob seiner unkritischen Hypothesen mehr belächelt, aber schliesslich zumeist den gesunden Kern

darin anerkannt. Kurella namentlich ward ein eifriger deutscher Vermittler der Lombrosianischen Lehre und hat sie wissenschaftlich streng dahin formuliert: „Der Verbrechertypus repräsentiert anthropometrisch die extremen Werte, zoologisch die primatoidenMerkmale, entwicklungsgeschichtlich die unabgeschlossenen Entwicklungen, wie sie sich in jedem Volke zerstreut vorfinden.“ Allerdings die Lehre von bestimmten anatomischen Merkmalen des Verbrechers, also von einer Verbrecherrasse und zumal vom atavistischen Charakter der Verbrechernatur wird heute bezweifelt; Lombroso selbst hat jetzt seine atavistische Erklärung des Verbrechers eingeschränkt. Benedikt schon, den übrigens Lombroso als seinen Vorläufer, als „Vater der Disziplin“ rühmt, u. a. erkennen Körpermerkmale des Verbrechers an, aber nicht typische, sondern gerade atypische. Also die Verbrechernatur als Abnormität, als physisch kenntliche konstante Anlage bleibt, und damit gerade der deterministische Kern des Lombrosianismus, und auch der dänische Polizeiinspektor Goll bekennt sich in jenem Buch als Determinist, obgleich er Lombrosos Verbrechertypen bezweifelt und trotz mancher Zugeständnisse an Garofalo und Weininger eine allgemeine Psychologie der Verbrecher so wenig kennen will, wie eine solche der Tabakraucher. Als anerkannten wissenschaftlichen Ertrag der Lehre Lombrosos erklärt jetzt der Psychiater Gaupp die Erkenntnis, „dass der Verbrecher meist auch durch seine körperliche Beschaffenheit verrät, dass er anders ist als der gesunde, ehrliche Mensch, und dass diese Andersartigkeit in seiner inneren Anlage tief begründet ist“.

Natürlich, der Psychiater packt den Verbrecher bald als organische Abnormität, als Kranken.

Allerdings, der angesehene Psychiater Kräpelin erklärt die Verbrechernatur geradezu als eine der „krankhaften Spielarten des Menschengeschlechts“, und Gaupp setzt

den „moralischen Schwachsinn" ausdrücklich identisch mit der Verbrechernatur, die kriminalanthropologisch dasselbe bedeute, was jener psychiatrisch; auch stammen „geborene Verbrecher" fast immer aus geistig abnormen Familien und werden später oft schwer geisteskrank. R. Sommer zwar in seiner neuen „Kriminalpsychologie und strafrechtlichen Psychopathologie auf naturwissenschaftlicher Grundlage" will die Verbrechernaturen von den Geisteskranken sondern; aber auch er erkennt an, dass ein Teil der Verbrecher durch angeborene Anlage notwendig zum Verbrechen geführt wird. So mögen die modernen Psychiater im Einzelnen differieren: sie mögen den Verbrecher dem Geisteskranken mehr oder minder nahe bringen, sie mögen gegenüber dem soziologischen Determinismus mit Kurella den anthropologischen verfechten, wonach manche Individuen in den körperlichen Grundlagen ihrer Triebe und Gefühle so geartet sind, dass sie notwendigerweise unter allen sozialen Verhältnissen Verbrecher werden müssten, oder einige Psychiater wie Aschaffenburg und Mönckemöller mögen eine direkte Vererbung verbrecherischer Neigungen bestreiten — als Deterministen aber haben sich mehr oder minder deutlich fast alle Psychiater bekannt, die sich hierüber geäussert: so Maudsley, v. Krafft-Ebing, Kräpelin, Gaupp, Sommer, Forel, Aschaffenburg, Arndt, Möbius, Emminghaus, Hoche, Störring, Griesinger, Kirchhoff, Spielmann, Schäfer, Schwartzer, Weygandt, Mohr

Ich glaube es ja.

Gaupp z. B. spricht von „unserer Illusion der Willensfreiheit" und beklagt, dass die Hüter unserer Kultur noch immer den deterministischen Lehren den Eingang wehren. „Wer sagen wollte, jeder Mensch könne durch Fleiss und guten Unterricht ein Mozart oder Böcklin werden, der würde

ausgelacht; wer aber bestreitet, dass jeder Mensch durch Erziehung, Unterricht und „Selbstzucht“ ein sittlicher Charakter werden könne, der setzt sich eifriger Bekämpfung oder gar persönlicher Verunglimpfung aus.“ Auch R. Sommer bekämpft zwar den äusserlichen passiven Determinismus und erkennt den Willen als bewegende Kraft an, aber so wie die Dampfkraft, die auch unter bestimmten Bedingungen eintritt und ihrerseits weiterwirkt. „Es ist also unvermeidlich im Gegensatz zu der dogmatischen Behauptung der Willensfreiheit als Grundsatz der wissenschaftlichen Kriminalpsychologie den Satz aufzustellen, dass jede Handlung eines Menschen das notwendige Produkt aus der ganzen psychophysischen Beschaffenheit des Täters unter bestimmten äusseren Bedingungen und Anreizen darstellt.“ „Die psychiatrische Auffassung umspannt nur einen kleinen Teil des allgemeinen Gebietes der angeborenen Zustände und des Determinismus i. A.“ „Auch die Handlungen, bei denen angeborene Antriebe nicht deutlich hervortreten, müssen als Teil des allgemeinen determinierten Geschehens betrachtet werden.“ „Man kann diese Lehre nicht aus der Welt schaffen, indem man ihr die Behauptung des freien Willens dogmatisch entgegenhält, sondern muss sie vielmehr zur wissenschaftlichen Grundlage machen, auf welcher die Kriminalpsychologie und Strafrechtspflege sicherer stehen wird als auf der Hypothese der Willensfreiheit.“

Auch die Strafrechtspflege? Wie denken sie sich diese deterministischen Psychiater?

Wie die deterministischen Juristen, wie v. Liszt oder noch mehr wie Ferri; denn sie denken meist radikaler darüber. R. Sommer stellt sich ganz auf den Boden der sozialen Zweckstrafe und erklärt: „Die Strafe ist ein Mittel, gemeinschädliche Handlungen zu unterdrücken“, „ein sozialpädagogisches Mittel“. Auch Forel wünscht statt eines Strafrechts, das auf der Grundlage der Willensfreiheit aufge-

baut ist, ein Schutzrecht der Gesellschaft gegen Gemeingefährliche; er verwirft die Bestrafung der Sodomie und Päderastie, weil durch sie niemand geschädigt werde, aber er findet es eine Pflicht der Gemeinschaft, ihre gemeinschädlichen Glieder unschädlich zu machen; statt der Willensfreiheit, die er populär-naturwissenschaftlich widerlegt, will er die soziale Anpassungsfähigkeit als Grundlage der Zurechnung einsetzen. Noch lauter fordert der Psychiater Pelman mit dem „veralteten" Begriff der Willensfreiheit so bald wie möglich aufzuräumen und reine Bahn zu machen durch Abschaffung des Strafrechts. Auch Kräpelin erklärt jetzt: „Es ist vollkommen wahr, dass die Strafe im heutigen Sinne mit dem Augenblicke aufhört, in dem sie zur reinen Schutzmassregel wird, aber gerade darin sehen wir die grösste Errungenschaft der neuen Anschauungen." Er lehnt deshalb auch die Berufung auf das Rechtsbewusstsein des Volkes ab und protestiert gegen das „zwecklose Einsperren der Zufallsverbrecher". Er hatte schon vor einem Vierteljahrhundert in einer kühnen Schrift die „Abschaffung des Strafmasses" gefordert, worin ihm jetzt Aschaffenburg u. a. folgen, und kämpfte damals schon gegen die „transzendentale Ethik", die die Naturwissenschaften ignoriere und die Willensfreiheit zum Ausgangspunkt ihrer Schuldlehre mache; jetzt tritt er erst recht für die naturwissenschaftliche Betrachtung der Kriminalistik im Sinne Lombrosos ein und für die Gemeinschädlichkeit als Kriterium der Strafrechtspflege; er betont, dass auch in der Verbrecherseele sich stetige Reihen von Motiven und Wirkungen abspielen, und am 27. deutschen Juristentage begrüsst er die dort vorgeschlagene Reform über die strafrechtliche Behandlung der geistig Minderwertigen als Symptom des endlichen Sieges jener von ihm längst vertretenen Idee, die den Verbrecher vom Geisteskranken nicht unterscheidet.

Wie kann man nur Verbrechen und Irrsinn vermischen!

Der Irrsinnige kann Recht und Unrecht nicht unterscheiden, hat kein Bewusstsein von der Strafbarkeit seiner Tat, leidet an Wahnideen, Sinnestäuschungen, kurz, seine Fehler sind Fehler des Kopfes, nicht des Herzens.

Wenn du nur nicht selber einen Fehler des Kopfes begehst mit deiner rein intellektualistischen Deutung des Geisteskranken! Lass dir von Bleuler, v. Muralt u. a. zeigen, dass krankhafte moralische Minderwertigkeit, ja gemeingefährliche Verbrecheranlage oft zusammengeht mit scharfer oder doch zureichender Intelligenz. Kurella sieht die Grundstörung beim Verbrecher gerade in der „rudimentären Entwicklung des Gefühlslebens". Schon vor Jahrzehnten bekämpfte v. Krafft-Ebing in seinen Grundzügen der Kriminalpsychologie den „bedauerlichen, weil rein die intellektuellen Funktionen des Seelenlebens zum Massstab geistiger Unfreiheit machenden Standpunkt", der „gänzlich übersieht, dass die wichtigsten Impulse zu einem unfreien Handeln aus dem krankhaft gestörten Gefühlsleben stammen". „Es gibt viele Geisteskranke, Melancholische, Wahnsinnige, bei denen das Strafbarkeitsbewusstsein vollkommen erhalten ist, ja geradezu die Ausführung der Tat mitbedingt," Auch die Reue sei kein Kriterium für den Ausschluss der Geisteskrankheit.

Aber man wird doch wohl einen Schurken von einem Verrückten unterscheiden können.

„Wer nur einige Erfahrung darüber hat, wie häufig dem Kundigen ganz evidente Symptome der Geistesstörung von gebildeten und ungebildeten Laien lange als Charakterfehler, böse Gesinnung, verbrecherische Neigung dargestellt werden, für den dürfte die Leumundsfrage viel von ihrem psychologischen Wert verlieren und bei exemplarisch schlechtem Leumund und von Kindsbeinen auf schlechter Lebensführung sich eher eine Vermutung für als gegen das Bestehen einer Geistesstörung ergeben." So sagt v. Krafft-Ebing,

und er findet, dass „häufig genug Menschen, deren sündhaftes, verbrecherisches Vorleben nur der Ausdruck krankhafter, vielfach erblicher Einflüsse, die Folge früher überstandener Hirnkrankheiten, Kopfverletzungen oder noch vorhandener, aber schwer erkennbarer Geistesstörung ist, lange als Gewohnheitsverbrecher, Vagabunden und Säufer polizeilich gemassregelt und gerichtlich bestraft werden". Und so spricht schon Krafft-Ebing, obgleich noch kein so ausgesprochener Determinist, von dem „durch Defekte seiner Hirnorganisation Unsittlichen": „eine von metaphysischen Anschauungen befreite Strafrechtspflege muss individualisieren, nicht blos das Verbrechen, sondern auch den Verbrecher würdigen. Sie darf nicht den Verbrecher aus defekter, vielleicht nachzuholender Erziehung mit dem Scheinverbrecher aus defekter und einer Ausgleichung unzugänglicher Hirnanlage verwechseln".

Aber so ein moralischer Unglücksmensch, so ein Opfer seines Gehirns, ist doch wohl eine seltene Ausnahme.

Wenn nur nicht die Erblichkeit wäre! „Zweifellos" findet es Krafft-Ebing, „dass nicht bloss Geisteskrankheit i. e. S., sondern auch schwere anderweitige Hirnkrankheiten, Epilepsie, Hysterie, ja selbst Trunksucht und überhaupt ausschweifende Lebensweise die psychische Integrität der Nachkommenschaft in Frage stellen und tatsächlich häufiger, als man dies vielfach noch annimmt, die normale Hirnentwicklung stören."

Es ist doch da immer nur von Kranken die Rede.

„Die Heredität ist nicht eine Art von Reservat des Pathologischen, sondern ein Naturprinzip." So belehrt dich R. Sommer, und die Erblichkeit ist eine Form des Determinismus, erklärt Ribot, wenn ich diesen naturwissenschaftlichen Psychologen hier unter den Psychiatern zitieren darf.

Ich bleibe dabei, die deterministischen Psychiater greifen

über ihr Gebiet hinaus, sie erweitern den Bereich des Pathologischen.

Ja, sie erweitern ihn mit Recht. Vor hundert Jahren noch konnte der Psychiater Heinroth den Wahnsinn als körperliche Krankheit bestreiten und für eine geistige Sünde erklären. Seitdem ist die Psychiatrie immer mehr strenge Naturwissenschaft geworden, den kranken Geist physisch determinierend, und in den Lehren von den Monomanien und dann von der moral insanity griff sie mehr und mehr ins moralische und bald auch juristische Gebiet über. Immer häufiger geschehen die Freisprechungen wegen Geistesstörung, immer mehr geben Juristen den Psychiatern nach in der Konzession „verminderter Zurechnungsfähigkeit“, immer mehr schwindet die absolute Grenze zwischen Verbrechen und Irrsinn.

Aber es sind doch nicht alle Verbrecher geborene Verbrecher und damit Irrsinnige. Ich bleibe dabei, die deterministischen Psychiater folgern willkürlich vom Kranken, dessen Unfreiheit ich zugebe, auf den Gesunden.

Sie dürfen es; denn es handelt sich nicht um zwei geschiedene Menschentypen ohne Uebergänge. Weygandt spricht von den „massenhaft vorhandenen Grenz- und Zwischenzuständen“ wie Hysterie, Epilepsie, Neurasthenie, Hypochondrie u. s. w., die ja alle den Willen bestimmen. Forel nennt das hypnotische Experiment eine demonstratio ad oculos für die Bedingtheit des Willens und findet auch die Suggestionserscheinungen bei Freiheit des Willens unerklärlich. Schon v. Krafft-Ebing weist ferner auf Altersperioden hin, die auch beim gesunden Menschen „strafrechtlich unreif oder geistiger Störung zugänglicher sind“, das kindliche und jugendliche Alter, die Zeit der Pubertät, das höhere Greisenalter, dazwischen die beim Weibe so tief eingreifenden Wandlungen des Geschlechtslebens. Mönckemöller u. a. Psychiater for-

dern ausdrücklich, dass das Alter der Pubertät von der Gesetzgebung als strafrechtlich besonders privilegiert anerkannt werde. Der Zustand der Flegeljahre entspreche dem Krankheitsbild des Maniakalischen, und bei Mädchen finde sich bisweilen in diesem Alter eine moralische Perversion ähnlich der moral insanity.

Grauenvoll, ihr werft mir ja die halbe Menschheit ins Irrenhaus und erklärt das halbe Leben für unzurechnungsfähig —

Du sollst nicht ins Absolute übertreiben, nicht halbieren und grobe Grenzen ziehen. Du sollst erkennen, dass es Uebergänge gibt unter den Menschen von hochwertigen, vollwertigen Naturen durch minderwertige zu ganz entarteten, und dass es in jedem Menschenleben wieder ähnliche Schwankungen gibt schon nach den Stadien der körperlichen Entwicklung, aber auch sonst. Aschaffenburg, der auch das Strafrecht nach den Konsequenzen des strengen Determinismus umformen will, führt an: „Schon 10 gr absoluten Alkohols, die etwa drei kleinen Gläschen Kognak, einem Zehntelliter Wein, einem Viertelliter Bier entsprechen, rufen eine Veränderung der Reaktion hervor. Also beginnt schon bei so kleinen Gaben, die von der Trunkenheit weit entfernt, eine Störung der Willenshandlung. Diese Beeinträchtigung der „freien Willensbestimmung“ geht ohne scharfe Grenze bis zur Aufhebung, zum Ausschluss im Sinne des § 51 des St. G. B.“

Ich sehe ein, dass das Reich der Unfreiheit viel weiter reicht, als ich dachte. Aber weil es Uebergänge gibt zwischen Unfreiheit und Freiheit, darum soll es keine Freiheit geben?

Die Freiheit ist dir selber zweifelhaft geworden, das Reich der Unfreiheit steht dir sicher; du siehst aber nun, dass es weiter und weiter reicht, dass seine Grenzen verschwinden, dass nirgends ein Umschlag kommt aus der

psychiatrisch nachweisbaren Unfreiheit in ein Andersartiges, in die Freiheit.

Doch der Wille des Gesunden kann seine Freiheit zeigen im plötzlichen Umschlag, in der Bekehrung.

„Die Psychiatrie", antwortet Mohr, „kann eine Menge Fälle aufführen, wo ebenfalls scheinbar ganz plötzlich eine völlige Umänderung vor sich gegangen ist, und zwar handelt es sich häufig gerade um Depression mit religiösen Wahnvorstellungen." Aber diese Fälle zeigten sich durchaus nicht ursachlos, sondern der strengen Kausalität des Wollens entsprechend.

Ganz sehe ich's noch nicht ein, wie der Psychiater ein Recht hat, aus der von ihm nachgewiesenen Unfreiheit der geistig Kranken auf die Unfreiheit der geistig Gesunden zu schliessen.

Der Strassburger Psychiater Hoche behandelt in einem lehrreichen Aufsatz „die Freiheit des Willens vom Standpunkte der Psychopathologie". Er beklagt da, dass die ärztlichen Erfahrungen über abnormes Seelenleben bei der Erörterung der Willensfrage zu wenig berücksichtigt werden, aus der falschen Vorstellung, dass „der Zustand der Geisteskrankheit etwas Einheitliches und seinem Wesen nach der geistigen Gesundheit Entgegengesetztes" sei, während doch tatsächlich „hier wie dort die gleichen Gesetze gelten". „Die Erfahrungen der Psychopathologie müssen in der normalen Psychologie berücksichtigt werden", schon weil „aus dem Studium der „krankhaften" psychischen Vorgänge Einsichten in das normale Seelenleben zu gewinnen sein möchten, die bei dem ungestörten Ablauf der geistigen Prozesse nicht mit der gleichen Leichtigkeit herausspringen wollen." „Die Irrenärzte würden sehr zufrieden sein, wenn es ein durchgehend gültiges Unterscheidungsmerkmal" zwischen geistesgesund und geisteskrank gäbe, wie eben die behauptete Willensfreiheit. Tatsächlich aber gilt der Satz,

„dass bei Geisteskranken in den seelischen Vorgängen nichts prinzipiell Neues auftritt", sondern „das geistige Geschehen bei den Geisteskranken sich nur nach Stärke, Ablaufsform und Entstehungsweise von dem der Geistesgesunden unterscheidet; der Beweis hierfür liegt, abgesehen von allem anderen, allein schon in der Tatsache eines stetigen Ueberganges von „normalen" zu „abnormen" Zuständen".

Ich sehe mich schon als werdenden Paralytiker, spüre Wahnideen, Halluzinationen, Perversitäten in mir aufschiessen, sehe mich schon halb im Delirium. Aber du willst mich nur ängstigen mit deinen „stetigen Uebergängen" zum Abnormen.

Die progressive Paralyse z. B., sagt Hoche, zeigt „nichts als ein langsam entstehendes Minus auf allen möglichen Gebieten des seelischen Lebens". Bei den Delirien „handelt es sich um solche, quantitativ gesteigerte Vorgänge, die jeder normalerweise wesensgleich täglich an sich im Schlafe erlebt", und selbst die Halluzinationen sind in unsern Traumbildern angelegt. „Bei dem Krankheitsbilde der Melancholie ist das Wesentliche eine deprimierte Gemütslage, ein Unlustaffekt, der sich von entsprechenden Zuständen bei Gesunden, wie etwa dem „Heimweh", nur dadurch unterscheidet, dass er ohne entsprechenden Anlass erscheint"; „es gibt kaum irgend eine Wahnidee Geisteskranker, die nicht an Absurdität von abergläubischen Ideen und Ueberzeugungen fanatisierter Individuen, seien sie einzeln oder in Masse, erreicht würde, keine krankhafte Abweichung des Fühlens z. B. auf sexuellem Gebiete, die nicht in Geschmacksverirrungen verkommener Geistesgesunder ihr Gegenstück fände."

Aber eins unterscheidet doch den geisteskranken Täter vom gesunden: dem geisteskranken schlägt nicht das Gewissen, wohl aber dem gesunden.

Unser Psychiater weiss es besser; er zeigt dir Menschen,

„die ihre soziale Stellung ausfüllen, die niemals vielleicht in ihrem Leben mit dem formulierten Gesetze in Konflikt geraten, die nie in den Verdacht kommen, geisteskrank zu sein“, und für die doch „das Wort Gewissen bedeutungslos“ ist, die nur ihr guter Verstand vor der Schuld bewahrt. Wie es pietätlose, unmusikalische, leidenschaftslose Menschen gibt, wie es eine Stumpfheit für andere Gefühle gibt, so auch für das Gewissen.

Man muss das Gewissen nur zu wecken wissen.

Nein, der Psychiater bedeutet dir, dass hier „dauernde Eigentümlichkeiten“ vorliegen; er zeigt, „wie gross die von vornherein bestehenden individuellen, tief in der geistigen Organisation begründeten Verschiedenheiten sind, die am deutlichsten bei Betrachtung der an der Grenze der geistigen Gesundheit stehenden Persönlichkeiten erkennbar werden“. Die im Organischen wurzelnde angeborene Konstanz der Charaktere hebt die Freiheit auf.

Es mag gewissenlose Menschen geben, darum bleibt doch das Gewissen ein Vorrecht des geistig Gesunden, und es ist ein rein moralischer Akt, ob das Gewissen sich schärft oder abstumpft.

Nein, unser Psychiater belehrt dich, dass sowohl Schärfung wie Abstumpfung des Gewissens auch pathologisch geschehen kann. Bei „progressiver Paralyse schwindet die Fähigkeit, Gewissensregungen zu haben, parallel dem anatomisch nachweisbaren Schwunde der Hirnsubstanz“; beim „sog. zirkulären Irresein, das aus abwechselnden melancholischen und manischen Phasen besteht, — finden wir in der Melancholie ein peinlich geschärftes Gewissen, in der Manie dagegen eine deutliche sittliche Abstumpfung“. „Wir finden bei der Melancholie eine besonders lebhafte Steigerung der als Gewissen zusammengefassten Gefühlsvorgänge: peinliche Selbstvorwürfe, schmerzliches Gefühl schwerer Verschuldung“. Auch Krafft-Ebing lehrt schon, dass der

Kranke oft sein Leiden durch die Wahnidee eigener Schuld motiviert. Die Psychiatrie, folgert Hoche, kennt also geradezu als eins der „krankhaften Symptome eine spontane, objektlose Entstehung von Gewissensregungen“ — und da willst du noch das Gewissen als Kriterium geistiger Gesundheit und Freiheit behaupten?

Nein, aber dann ist's der Wille. Die Geisteskranken sind gebunden, sie haben keinen Willen, der da wählt.

Glaubst du noch immer an diesen mythischen Willen? In seinen „maladies de la volonté“ sagt Ribot fein: Le „je veux“ constate une situation, mais ne la constitue pas. „Der Wille, der über den einzelnen Willensakten thront, um von oben herab in dies Getriebe einzugreifen, ist nicht aufzufinden“, erklärt dir Mohr, und Hoche sagt dir's wie jeder moderne Psychologe: ein Wille als getrenntes Seelenvermögen, ein Wille als „zentrale Oberinstanz“, die „die Motive Revue passieren lässt und sich, wie Paris gegenüber den Göttinnen, für eines entscheidet“ — „ein Wille in diesem Sinne existiert nicht“. Es gibt nur Motive, und „Wille“ ist eine nützliche Abstraktion. „Was wir mit dem Ausdruck Willen bezeichnen, ist in erster Linie das unser Handeln begleitende Bewusstsein der Selbsttätigkeit.“

Nun eben dies Bewusstsein, dass ich der Täter meiner Taten, dass mein Ich die Ursache meiner Entscheidung, macht den Gesunden, Freien.

Der moderne Psychiater zerpflückt dir das Ich wie den Willen. „Was ist denn dieses Ich, welches die Entscheidung über das Wollen trifft? Was wir Ich nennen, ist nichts als die Summe unserer inneren bewussten Vorgänge.“ „Das Ich schafft nicht die einzelnen seelischen Vorgänge, es herrscht nicht über sie; es besteht aus ihnen. Das Ich ist deswegen von vornherein nicht als kompetent zu erachten in der Frage, ob seine einzelnen Komponenten auch hätten anders ausfallen können, als sie sind.“

Aber das Freiheitsbewusstsein ist doch da.

„Das Freiheitsbewusstsein“, sagt Mohr, „ist eine Illusion, die sich ebenso notwendig aus dem Kausalzusammenhang des psychischen Geschehens ergibt, wie alle andern Gebilde.“ Und dann, erinnert Hoche, reicht das Freiheitsbewusstsein doch höchstens, soweit das Bewusstsein reicht; „es ist also schon darum untauglich, als Grundlage zu dienen für unser Wissen von Dingen, die jenseits des Bewusstseins liegen, zu denen die Gründe der Entstehung und der Beschaffenheit unserer Gefühle und Vorstellungen u. s. w. gehören“, untauglich also, über die Freiheit unserer Wahl auszusagen.

Und trotzdem habe ich bei jeder Tat das Bewusstsein, frei gewählt zu haben.

Gewählt zu haben. „In der Tat lehrt die Erfahrung“, — ich zitiere immer Hoche — „dass das Freiheitsbewusstsein seine Hauptnahrung nicht in der Selbstbeobachtung im Momente der Wahl findet, sondern in der nachträglichen Reproduktion der vorausgehenden Wahlsituation. Es ist klar, dass an diesem Punkte für eine Täuschung der Weg offen steht. Wir sind überhaupt, streng genommen, gar nicht imstande, uns im Momente der Willensentscheidung selbst zu beobachten.“ Und nachträglich verwechseln wir die blosse Denkbarkeit des Anderswollens mit der wirklichen Fähigkeit.

Aber das Freiheitsbewusstsein ist doch nicht nur nachträgliche Reflexion, sondern ein Gefühl, das uns bei der Handlung begleitet.

„Wann sind“, fragt Maudsley, „die Menschen am festesten überzeugt, dass sie mit voller Willensfreiheit sprechen und handeln? Wenn sie betrunken oder irrsinnig sind oder träumen — — wird es jemand gelingen, von einem leidenschaftlich erregten Menschen das Geständnis zu erlangen, dass er nicht mit vollkommener Willensfreiheit handle?“ Man hat weiter bemerkt, dass Menschen bei toll-

sten Handlungen, die man sie in posthypnotischer Suggestion begehen lässt, sich doch für frei halten, zumal wenn man ihnen diesen Glauben mitsuggeriert. Und dann — die Geisteskranken hältst du doch für unfrei?

Ja, aber was sollen sie hier, da ihre Gefühle nicht für die Gesunden massgebend sind?

Lass nur Hoche seine Deduktion wieder aufnehmen. Er spricht hier absichtlich nur von „Seelenstörungen, die bei klarer Besinnung, ohne Beeinträchtigung des Verstandes ablaufen", Melancholie und Manie. „Die melancholisch Kranken haben nun ein ausgesprochenes Gefühl der Unfreiheit; sie klagen ungefragt darüber, dass ihr Wollen gebunden sei", dass sie gehemmt oder getrieben seien. Bei diesen Kranken ist „der Gedankenablauf in zahlenmässig feststellbarem Masse verlangsamt und erschwert, ebenso die körperlichen Bewegungen, zu denen eine unverhältnismässig grosse subjektive Willensanspannung notwendig ist." Dagegen ist „bei den an Manie Erkrankten von einem Gefühl der Unfreiheit nichts zu bemerken. Im Gegenteil haben diese Kranken ein sehr lebhaftes Gefühl eines leichten und glücklichen Vonstattengehens der geistigen Prozesse im allgemeinen, der Willensvorgänge im besonderen. Diese beiden Beispiele zeigen, dass die tatsächliche psychologische Unfreiheit ebensowohl von dem Gefühle der Freiheit wie der Unfreiheit begleitet sein kann; sie geben aber in ihrer prinzipiellen symptomatischen Verschiedenheit den Hinweis darauf, an welche psychologischen Vorgänge das Freiheitsgefühl gebunden sein muss, nämlich an den zentralen Auslösungsvorgang der motorischen Vorgänge; bei der Melancholie tatsächliche Erschwerung der Willensvorgänge mit dem Gefühle der Unfreiheit, bei der Manie tatsächliche Erleichterung der Willensvorgänge mit dem Gefühle der Freiheit. Diese rein erfahrungsgemäss in immer wiederkehrender Regelmässigkeit festgestellten Tatsachen sprechen mit fast experimenteller Ueber-

zeugungskraft". Das Freiheitsgefühl ist demnach „eine Bewusstseinserscheinung, die an die Art des Ablaufs bestimmter motorischer Vorgänge ebenso gebunden ist, wie etwa das Gefühl der Lust an diese oder jene Kategorien von Vorstellungen", und es zeigt, wie alle anderen Gefühle, unter abnormen Verhältnissen spontane Veränderungen. Es finden sich „objektiv unfreies Geschehen ohne Gefühl der Unfreiheit bei Wahnideen, objektiv unfreies Geschehen mit Gefühl der Unfreiheit bei Melancholie, objektiv unfreies Geschehen mit besonders lebhaftem Gefühl der Freiheit bei Manie, isoliertes Auftreten von Unfreiheitsgefühl ohne Erkrankung der geistigen Gesamtpersönlichkeit bei den Zwangszuständen — kurz, es ergibt sich, dass das subjektive Freiheitsgefühl, jedenfalls unter abnormen Verhältnissen, in keiner Weise verwendet werden darf als Massstab für den Grad der objektiv vorhandenen Freiheit". Das Freiheitsgefühl ist einfach „eine gesetzmässige Begleiterscheinung der Auslösung der Willensvorgänge". Das Freiheitsgefühl bezeugt nur die ungehemmte Auslösung, nur den freien Ablauf, nicht den freien Ursprung der Willensvorgänge, nur das Wie, nicht das Woher des Wollens.

Ich danke dir; du hast nun mein schwerstes Bedenken gegen den Determinismus aus dem Felde geschlagen. Du hast nicht nur das Freiheitsgefühl als objektiven Zeugen der Willensfreiheit widerlegt, da es bei den notorisch unfreien Geisteskranken vorhanden sein, ja bei manchen sich grundlos steigern, bei manchen ebenso grundlos einem intensiven Gefühl der Unfreiheit Platz machen kann, — du hast auch das Freiheitsgefühl ohne Indeterminismus erklärt, da du zeigtest, dass es sich nicht auf den Quell, sondern auf den Lauf des Wollens bezieht. Du hast mir nun den Haupttrumpf aus den Händen geschlagen, und doch — es kämpft noch immer etwas in mir gegen den Determinismus. Können wirklich die Geisteskranken gerade ihn bezeugen, da ihre Stimmungen,

Gesinnungen, Willensentschlüsse doch eben grundlos sind und, wie du zeigtest, „spontane" Aenderungen erfahren?

Grundlos erscheinen sie nur dem Laien, der sie vergebens psychologisch zu verstehen sucht; Gründe haben sie schon, aber pathologische, in Zerstörungen der Hirnsubstanz oder chronischen Vergiftungen oder angeborener abnormer Hirnorganisation. „Psychische Erkrankungen", sagt v. Krafft-Ebing, „sind diffuse Erkrankungen der Hirnrinde." Der Psychiater weiss, dass Hirnveränderungen bei bestimmten Geschwülsten diese, bei Epilepsie jene Charakteränderungen erzeugen, kurz, „die Tatsachen der Psychopathologie", sagt wieder Hoche, „nötigen zu der Annahme, dass das geistige Geschehen der Geisteskranken nach Qualität und Ablauf streng abhängig ist von materiellen Veränderungen".

Ja, bei den Geisteskranken.

„Erkennt man das an, so ist, da nirgends eine scharfe Grenze existiert, das gleiche auch für das Geistesleben des Gesunden zuzugeben." So kommt auch de Fleury in seiner Schrift l'âme du criminel zum Determinismus und zur Leugnung der moralischen Verantwortlichkeit, indem er das Gehirn als Grundlage all unserer Willenshandlungen wie überhaupt unseres Geisteslebens darstellt.

Soll das bedeuten, dass jeder Gedanke, jedes Gefühl zugleich körperlich begründet ist?

Es soll bedeuten, nach Hoche, dass „jedem unserer Gefühle, jeder Vorstellung ein besonderer Vorgang in der nervösen Substanz des Gehirns entspricht". So lehrt's der psychophysische Parallelismus, die „zurzeit plausibelste Hypothese über das Verhältnis des Geistigen zur Materie, die den Tatsachen der vergleichenden Psychophysiologie, der Entwicklungsgeschichte und der Pathologie in gleicher Weise gerecht wird".

Was folgt denn daraus gegen die Willensfreiheit?

Bedenke: die materiellen Erscheinungen sind ja anerkanntermassen streng kausal determiniert. „Der durchgehend erkennbare, in der Psychopathologie besonders deutlich nachweisbare Parallelismus zwischen materiellen und bewussten Vorgängen erlaubt nicht, eine Trennung in der Weise vorzunehmen, dass das Prinzip der Kausalität nur für die materielle, nicht aber für die geistige Seite des Vorganges Gültigkeit habe; das bewusste Geschehen erscheint ebenso den allgemeinen Gesetzen, auch dem der Kausalität unterworfen, wie das für die materiellen Prozesse der Fall ist; wenn zugegeben wird, dass die abnormen Erscheinungen bei Geisteskranken gesetzmässig bedingte Beziehungen zu materiellem Geschehen im Hirne haben, so gilt dies in genau der gleichen Weise für das geistige Geschehen überhaupt. Die Erfahrungen der Psychopathologie führen mit Notwendigkeit in der Frage der Willensfreiheit zum Determinismus." Und diese Anschauung findet unser psychiatrischer Gewährsmann durchaus nicht erschreckend. „Alles in allem genommen, hat der Entwicklungsgang dahin geführt, dass die Zahl der Anhänger des Indeterminismus sehr abgenommen hat; in der Ethik wie in der Rechtsphilosophie hat man gelernt, auch ohne die Annahme des kausalfreien Willens auszukommen"; „das Strafrecht ist auf dem Wege dazu", „sich mit dem Determinismus abzufinden".

Das mag alles richtig sein vom Standpunkt des Psychiaters, aber stehen denn alle modernen Naturforscher auf dem Boden des psychophysischen Parallelismus?

Sie können kaum anders, wenn sie nicht Materialisten sind; aber dann sind sie ja erst recht Deterministen, und von unseren älteren Materialisten sprach schon Karl Vogt wie jetzt die Kriminalanthropologen: „Wo der Zelote ein sündiges, der Strafe verfallenes Ungeheuer sieht, da sehen wir einen Mitmenschen, den fehlerhafte Organisation, krank-

hafte Ausbildung, mangelhafte Ernährung und Hirnmetamorphosen zu Handlungen brachten, die wir als Krankheitssymptome betrachten und denen wir Abhilfe und Heilung zu bringen suchen". Und Moleschott verkündete: „Der Mensch ist die Summe von Eltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung. Sein Wille ist die notwendige Folge aller jener Ursachen, gebunden an ein Naturgesetz."

Nun ja, das sind Materialisten, aber ich denke, die sind heute überwunden?

Nur ihre Uebertreibungen, nicht ihre Grundlagen. Selbst der Antimaterialist Ostwald versteht jetzt die Willensfreiheit nur dahin, dass es keine Beeinflussung gibt, die nicht durch den Geist des Beeinflussten gegangen. Uebrigens einer materialistischen Akzentgebung können sich auch die heutigen Naturforscher als psychophysische Parallelisten nicht entziehen.

Warum müssen sie durchaus Parallelisten sein?

Weil sie eben reine Naturforscher sein wollen, Natur nur durch Natur, Physisches nur durch Physisches erklären wollen; dann bleibt nur übrig, da sie das Psychische weder materialistisch leugnen noch wundertätig die physische Geschehensreihe durchbrechen lassen, es neben dieser Reihe parallel herlaufen zu lassen.

Warum durchaus parallel?

Weil das Psychische nur so in Ordnung und in Zusammenhang mit der undurchbrechlichen physischen Erscheinungsreihe gefasst werden kann, wenn man es als deren Parallelerscheinung, als andere Seite der psychophysischen Gesamtexistenz auffasst. Zumeist wird es dabei von den Naturforschern, wie jetzt von Paul Schultz in seinen Vorlesungen über „Gehirn und Seele", als blosse Begleiterscheinung des eigentlich wirksamen Prinzips, der physiologischen Gehirnprozesse gefasst, die streng nach Ursache und Wir-

kung zusammenhängen. Doch „kein psychisches Geschehen“, sagt Petzoldt, „ist eindeutig aus einem andern solchen zu folgern; nirgends zeigen die seelischen Ereignisse elementare gesetzliche Zusammenhänge. — Und darum eben muss man das Psychische aufs engste an das Physische gekettet voraussetzen, wenn man nicht auf wissenschaftliches Verständnis der Seele verzichten will“.

Und diese kausale Ordnung ist unverbrüchlich?

Wer an der Kausalität rüttelt, gefährdet die Grundlage moderner Naturwissenschaft, die Mechanik werden will. „Das Endziel der Naturwissenschaften“, sagt Helmholtz, „ist, die allen Veränderungen zugrunde liegenden Bewegungen und deren Triebkräfte zu finden, also sich in Mechanik aufzulösen.“ Und ähnlich sagten es Kirchhoff, Maxwell und zahllose andere Physiker.

Ich begreife, dass die Physiker am strengen Mechanismus festhalten, aber auch die Biologen?

„Die jetzt zur Herrschaft gelangte Auffassung“, erklärt Wundt, „die man als physikalische oder mechanische zu bezeichnen pflegt, ist aus der in den verwandten Zweigen der Naturwissenschaft schon länger zur Geltung gekommenen kausalen Naturansicht entsprungen, welche die Natur als einen einzigen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen ansieht, wobei als letzte Gesetze, nach denen die natürlichen Ursachen wirken, sich stets die Grundgesetze der Mechanik ergeben.“ K. E. v. Baer nennt es die Aufgabe der Entwicklungslehre, „die bildenden Kräfte des tierischen Körpers auf die allgemeinen Kräfte oder Lebensrichtungen des Weltganzen zurückzuführen“, und er leugnet eine besondere Lebenskraft. Schleiden, der Botaniker, fordert allen Wechsel der Erscheinungen nach mathematischen Gesetzen aus Grundkräften der Anziehung und Abstossung zu erklären und ersehnt einen Newton der Botanik für die Konstruktion des Bildungstriebes. Schwann leugnet im Or-

ganismus eine nach einer bestimmten Idee wirkende Kraft und lässt ihn entstehen „nach blinden Gesetzen der Notwendigkeit durch Kräfte, die ebenso durch die Existenz der Materie gesetzt sind, wie die Kräfte in der anorganischen Natur." „Naturerkennen", sagt der Physiologe Dubois Reymond, „ist Auflösen der Naturvorgänge in Mechanik der Atome"; „es gibt für uns kein anderes Erkennen als das mechanische." So proklamiert er als „wahrhaft wissenschaftliche Denkform — die mathematisch-physikalische", und er vergleicht früh schon seine Austreibung der „Lebenskraft" der Austreibung des Hanswursts durch Gottsched.

So sprach der glänzende Rhetor, der Pointen liebt und darum übertrieb.

Doch nur im Ausdruck; denn sein Gedanke lief ganz im Strom der Zeit. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts kam die mechanistische Auffassung über die vitalistische zum völligen Siege, und der Darwinismus offenbarte bald die ganze Entwicklung der organischen Welt als einen mechanischen Prozess.

Aber beginnt man nicht jetzt am Darwinismus zu rütteln?

Doch die mechanistische Richtung der Biologie blieb die herrschende, sozusagen auch die offizielle, und gegenüber jüngsten Erneuerungsversuchen des Vitalismus hat z. B. Bütschli, der schon 1876 die „kausal-mechanische Erklärung" der Organismen forderte, neuestens erst wieder die Mechanistik als allein der strengen kausalen Gesetzmässigkeit der Welt entsprechend und als Grundlage der seit einem Jahrhundert gewonnenen biologischen Fortschritte verteidigt. Auch ein so selbständiger Kritiker des Darwinismus wie der berühmte Zoologe Weismann bleibt dabei, die Lebenserscheinungen und ihre Zweckmässigkeit rein mechanisch begreiflich zu machen. Man hatte ja schon erkannt, dass

alle organischen chemischen Verbindungen sich im Prinzip auch anorganisch herstellen lassen. So mehren sich die Brücken, die das Organische ins Mechanische hinüberführen. Der Physiologe Ludwig hatte schon die Nervenkräfte einfach als elektrische Kräfte bezeichnet. Nun taucht der Name Biomechanik auf. W. His z. B. handelte über mechanische Grundvorgänge tierischer Formenbildung, Sachs über Mechanomorphosen, Dreyer über die Biologie, „beleuchtet an der Hand einer Gerüstbildungsmechanik". Vor allem stellte Wilhelm Roux zuerst 1889 das Programm einer Wissenschaft auf, der er seit 1895 in seinem „Archiv für Entwicklungsmechanik der Organismen" ein weittragendes Organ gegeben und die der „Haupttrieb am Baume der biologischen Wissenschaften" werden soll. Was Roux will, ist gewissermassen ein biologischer Determinismus, der Triumph der Kausalität über die organische Welt. Als Ziel der neuen Wissenschaft gilt die Ermittlung der Ursachen der organischen Vorgänge, die „Erfahrung der Gestaltungsursachen der Organismen", und Roux nennt daher seine Richtung die „kausale", die „ursächliche". Auch die modernen genetischen Prinzipien Anpassung und Vererbung genügen ihm noch nicht, sondern „bedürfen dringend der ursächlichen Erklärung".

Wird damit alles als notwendig verstanden?

„Ursache eines Geschehens", definiert Roux, „ist ein diesem Geschehen vorausgehendes Geschehen, aus welchem das ersterwähnte Geschehen mit Notwendigkeit folgt." Also Kausalität setzt Notwendigkeiten.

Aber darum nur mechanische?

„Jedes der Kausalität unterstehende Geschehen wird — als mechanisches Geschehen bezeichnet", erklärt Roux, und er sucht die „kausale Analyse des gestaltenden Geschehens in beständige, also mechanistische einfache Wir-

kungsweisen". Zwar will er mit seiner Wissenschaft „alles Kausale umfassen"; tatsächlich aber lehnt er die metaphysiche und teleologische Erklärung ab und vermag nichts ohne vorausgehende fremde physische Ursache zu erklären, da „kein Ding seinen Zustand von selber ändern kann". „Selbstdifferenzierung im strikten Sinne kann es ja überhaupt nicht geben." So versteht er die erste Entstehung des Lebens durch „sukzessive Züchtung der Grundfunktionen des Lebens aus zufälligen Variationen des irdischen Geschehens", und so deutet er auch die Entwicklung gut darwinistisch und mechanistisch. Er folgt ausdrücklich der „universellen Auffassung der Mechanik", der „mechanischen Naturansicht" und Prinzipien, die dem Physiker selbstverständlich seien. „Alle Physiker", sagt H. Hertz, „sind einstimmig darin, dass es die Aufgabe der Physik sei, die Erscheinungen der Natur auf die einfachen Gesetze der Mechanik zurückzuführen." „Da aber", schliesst Roux, „die Entwicklungsmechanik, soweit sie exakte Wissenschaft ist oder sein kann, nur eine angewandte Wissenschaft, nämlich Anwendung der Mutterwissenschaften: Physik, Chemie und Mathematik auf die Gestaltungsvorgänge des Lebens ist, so haben wir uns dieser bekannten Auffassung aller Physiker von vornherein angeschlossen." So schliesst er sich auch ausdrücklich der Ueberzeugung so vieler moderner Naturforscher an, dass „alles organische Geschehen schliesslich und allein auf physikalisch-chemischem Geschehen beruhe", und wenn er auch denen nicht folgen kann, die heute sogleich die organischen Gestaltungsvorgänge auf anorganische Komponenten zurückführen wollen, so erklärt er doch oft genug diese Zurückführung der organischen Vorgänge auf die bekannten physikalisch-chemischen Kräfte oder Wirkungsweisen als letztes Ziel seiner Wissenschaft.

Es gibt also eine Mechanisierung des Lebens, eine Auflösung des Organischen ins Anorganische? Ist dies ein blosses

Ideal oder eine wirkliche Methode? Gibt's schon Entwicklungsmechaniker?

„Mit der Zurückführung organischer Gestaltungen auf anorganische, physikalische Komponenten", berichtet Roux, „ist schon ein sehr erfreulicher Anfang gemacht, so von Berthold, Errera u. a. in bezug auf pflanzliche, ferner von Bütschli, Quincke, Dreyer u. a. in bezug auf tierische Gestaltungen." So ist schon öfter der Versuch gemacht worden, „den organischen möglichst ähnliche Gestaltungen und Vorgänge durch anorganische Kräfte sich selber bilden zu lassen". Und Roux konstatiert, dass neben den Deutschen namentlich auch Italiener und Amerikaner erfolgreich Entwicklungsmechanik treiben; vor allem aber sei die Pflanzenphysiologie dank den Forschungen eines Jul. v. Sachs, Wiesner, Pfeffer, Strasburger, Berthold, de Vries, Vöchting, Klebs u. a. zum grossen Teile bereits Entwicklungsmechanik im vollen Sinne des Wortes. So hat Klebs jüngst unter Ablehnung des Vitalismus als sein Ziel den Nachweis bestimmt, dass alle Entwicklungsvorgänge in einer kausalen Abhängigkeit von bekannten äusseren Bedingungen stehen.

Ja, bei den Pflanzen, die vielleicht kein Inneres, keine Seele, jedenfalls kein Gehirn haben.

In einem Vortrag über Hirnanatomie und Psychologie fordert jetzt Edinger, die Tiere möglichst als reine Automaten zu behandeln und auch den Menschen zunächst als Maschine zu untersuchen. Von einigen Erscheinungen bei niederen Tieren, die wie freie Willenshandlungen aussehen, sei nachgewiesen, dass sie sich direkt abhängig von chemischen und physikalischen Kräften darstellen lassen. „Sie treten, wenn die gleichen Verhältnisse hergestellt werden, mit der gleichen Gesetzmässigkeit auf, wie etwa die Eisenspäne in Bewegung geraten, wenn ein Magnet sich

nähert." So zeigen sich z. B. die Knochenfische geradezu als Reflexmaschinen. Drängt nun nicht unsere ganze Naturanschauung dazu, auch das Seelenleben des Menschen rein mechanisch zu erklären? Lies z. B. den Aufsatztitel des Physiologen Ramon Y. Cajal: „Einige Hypothesen über den anatomischen Mechanismus der Ideenbildung, der Assoziation und der Aufmerksamkeit." Auch die physiologische Psychologie, erklärt Ziehen, ergibt das Resultat: „Unser Handeln ist necessitiert wie unser Denken." Daher widerspreche der Begriff der Verantwortlichkeit den Ergebnissen dieser Wissenschaft. Man könne also den Menschen eine schlechte Handlung ebensowenig als Schuld anrechnen, wie einer Blume ihre Hässlichkeit. Die physiologische Psychologie lehre: „unser Handeln ist das notwendige Produkt unserer Empfindungen und Erinnerungsbilder". Wie Laplace einst von der „Mechanik des Himmels", so sprach Herbart und ihm folgend seine Schule von der „Mechanik des Geistes", und soeben erschien von Verworn eine „Mechanik des Geisteslebens".

Es schnurrt mir wie ein Mühlrad im Kopf herum von eurer Lebens- und Seelenmechanik. Behandelt eure Bestien als Maschinen, aber lasst uns Menschen aus dem Spiel!

Dein Stolz ist kaum angebracht; diese Bestien müssten dich wohl interessieren: sie hängen in deiner Ahnengalerie. Oder sind nicht die modernen Naturforscher über die tierische Abstammung des Menschen längst einig? Bei unsern Vertebratenahnen, meint Häckel, gab es keinen freien Willen — kannst du mir sagen, woher er im Verlauf der tierisch-menschlichen Entwicklung so plötzlich hinzukam? Du schweigst?

Wenn du's so treibst, dann kannst du überhaupt den Willen leugnen. Der Mensch soll nichts haben, was nicht das Tier schon hat? Nun, das Tier hat nur Triebe, aber keinen

Willen — woher soll nur der Wille im Laufe der tierisch-menschlichen Entwicklung plötzlich hinzugekommen sein?

Das frage ich dich. Denn die naturwissenschaftliche Auffassung kennt keinen besonderen „Willen" und braucht keinen zu kennen. Die physiologische Psychologie vermag, wie Ziehen sagt, die Handlung „aus der Empfindung und aus den Erinnerungsbildern früherer Empfindungen, den Vorstellungen, nach den Gesetzen der Ideenassoziation in völlig genügender Weise abzuleiten". Ziehen sieht so weder Anlass noch Recht, so etwas wie einen Willen anzuerkennen, und er beruft sich auch auf die Psychiatrie, die von Willenspsychosen nichts wisse.

Aber auch der Naturforscher wird doch praktisch vom Willen sprechen, von dem, was im Menschen oft nach längerem Schwanken wählt. Das Tier aber schwankt nicht und wählt nicht, und also hat es keinen Willen.

Da das Tier mehrere Triebe, mehrere Bewegungsanreize hat, so muss es so gut wie der Mensch in die Lage kommen, zu schwanken und zu wählen. Schon Paul Rée zitiert für den Determinismus den Hund, der zwischen der Lockung der verbotenen Speise und den drohenden Schlägen schwankt. Und wenn du Buridans Esel nicht magst, so erinnere dich wieder jener ergreifenden Novelle der Ebner-Eschenbach, deren tragischer Held ein Hund ist, der zwischen der Gefolgschaft des alten und des neuen Herrn schwankt.

Sind das auch Naturforscher, die du da zitierst?

Du weisst ja doch, dass auch sie aus Beobachtung schöpfen; aber genügt dir Häckel als Naturforscher? Er sagt: „Der menschliche Wille ist ebensowenig frei, wie derjenige der höheren Tiere, von dem er sich nur dem Grade, nicht der Art nach unterscheidet. Während noch im vorigen Jahrhundert das Dogma von der Willensfreiheit wesentlich mit allgemeinen, philosophischen und kosmologischen Gründen bestritten wurde, hat uns dagegen unser 19. Jahrhundert

ganz andere Waffen zu dessen definitiver Widerlegung geschenkt, die gewaltigen Waffen, welche wir dem Arsenal der vergleichenden Psychologie und Entwicklungsgeschichte verdanken. Wir wissen jetzt, dass jeder Willensakt ebenso durch die Organisation des wollenden Individuums bestimmt und ebenso von den jeweiligen Bedingungen der umgebenden Aussenwelt abhängig ist, wie jede andere Seelentätigkeit. Der Charakter des Strebens ist von vornherein durch die Vererbung von Eltern und Voreltern bedingt; der Entschluss zum jedesmaligen Handeln wird durch die Anpassung an die momentanen Umstände gegeben, wobei das stärkste Motiv den Ausschlag gibt, entsprechend den Gesetzen, welche die Statik der Gemütsbewegungen bestimmen." So sagt es Haeckel in seinen „Welträtseln", die ja weithin den Zeitgeist beherrschen, da sie, wie er jetzt konstatiert, allein in Deutschland und England in mehreren hunderttausend Exemplaren abgesetzt sind.

Die Masse beweist nichts; wars denn eine so neue Offenbarung?

Nein, Haeckel selber hat ja schon ein Menschenalter früher in seinem wissenschaftlichen Meisterwerk, der „Generellen Morphologie der Organismen" dasselbe verkündet: „Jede eingehende und objektive Prüfung der freien Willenshandlungen an uns selbst und an andern Tieren zeigt uns, dass der Wille niemals frei ist, vielmehr jede und auch scheinbar freieste Willenshandlung die notwendige Folge ist von einer langen und höchst verwickelten Kette von bewirkenden Ursachen, die alle selbst wiederum niemals frei, sondern in letzter Instanz kausal bedingt sind, entweder durch die äusseren Existenzbedingungen oder durch die der individuellen organischen Materie inhärierenden." Und jetzt verkündet er: „Der gewaltige Kampf zwischen den Deterministen und Indeterministen, zwischen den Gegnern und den Anhängern der Willensfreiheit ist heute, nach mehr als zwei

Jahrtausenden endgültig zugunsten der ersteren entschieden." Denn schon das Grundgesetz der Naturwissenschaft, das Substanz-Gesetz, widerlege endgültig die Behauptung einer Willensfreiheit.

Ist Haeckel nicht Materialist?

Schreckt dich der Name? Dann nenne ihn Monist, sein Satz gilt darum nicht weniger. Aber seit hundert Jahren ist das Ideal auch nicht materialistischer Naturforscher der Laplacesche Geist, der „für einen gegebenen Augenblick alle Kräfte kennte, die in der Natur wirksam sind und die gegenseitige Lage, aus denen sie besteht, und der umfassend genug wäre, diese Angaben der Analysis zu unterwerfen" — er würde, so sagt Laplace, „in derselben Formel die Bewegungen der grössten Weltkörper und des leichtesten Atoms begreifen: nichts wäre ungewiss für ihn, und Zukunft wie Vergangenheit wäre seinem Blicke gegenwärtig". Und Du Bois Reymond malt ihn weiter: „Wie der Astronom den Tag vorhersagt, an dem nach Jahren ein Komet aus den Tiefen des Weltraums am Himmelsgewölbe wieder auftaucht, so läse jener Geist in seinen Gleichungen den Tag, da das griechische Kreuz von der Sophienmoschee blitzen oder da England seine letzte Steinkohle verbrennen wird. Setzte er in der Weltformel $t = -\infty$, so enthüllte sich ihm der rätselhafte Urzustand der Dinge. Liesse er t im positiven Sinne unbegrenzt wachsen, so erführe er, nach wie langer Zeit Carnots Satz das Weltall mit eisigem Stillstande bedroht. Solchem Geiste wären die Haare auf unserem Haupte gezählt, und ohne sein Wissen fiele kein Sperling zur Erde. Ein vor- und rückwärts gewandter Prophet, wäre ihm, wie schon d'Alembert es ausdrückte, das Weltganze nur eine einzige Tatsache und eine grosse Wahrheit."

Wie ist das schön! Doch, sage mir, ists nicht ein schöner Traum?

Was ist ein Traum? Der Geist, der solches über-

schauend rechnen kann. Aber das Weltall ist da als berechenbare Tatsache, ob nun sein Mathematiker da ist oder nicht. Du bleibst eine Nummer im grossen Rechenexempel der Welt, ob nun die Aufgabe gelöst wird oder nicht. „Die Einsicht in die eindeutige Bestimmtheit alles Geschehens macht bescheiden", sagt Petzoldt. Von diesem Standpunkt aus sei unzweifelhaft „jede menschliche Handlung in allen ihren Teilen vollkommen bestimmt oder — determiniert" und „im Heute schon das Morgen und alle Zukunft beschlossen und insofern auch jedes einzelne Denken und Tun bis in die kleinsten Einzelheiten vorausbestimmt." So bleibst du berechenbar und also gebunden. Kann eine Zahl sich anders verhalten, als sie sich verhält?

Ich fühle mich nur so gar nicht als Zahl.

Bist du's nicht schon als Komplex von Elementen? Denke an Cäsar, wie er am Rubicon stand. Denke dir, dass alle Atome, die damals die Person Cäsar zusammensetzten, sich noch einmal genau so zusammenfänden, so dass Cäsar völlig wieder hergestellt ist. Müsste dieser zweite Cäsar nicht sogleich dieselben Vorstellungen, Gefühle, Strebungen haben wie sein Vorbild am Rubicon? Da siehst du, wie der Mensch mechanisch gebunden ist. Dubois Reymond bringt auch dieses Beispiel, und er ist kein Materialist.

Aber Mechanistiker ist er doch. Gibt's denn keinen biologischen Forscher, der dagegen protestiert, dass man Lebendiges, Organisches auf Mechanisches zurückführt?

Es sind ja lauter Biologen, Du Bois Reymond, Haeckel und fast alle, die ich zuletzt dir nannte. „Ohne auf Widerspruch zu stossen, kann ich wohl behaupten, dass die gesamte Biologie seit vielen Dezennien auf dem Standpunkt von Lotze steht, dass das Organische nur eine höhere Form des Mechanischen ist". So erklärt Oskar Hertwig in seiner Schrift „Mechanik und Biologie". Dabei tritt er eben jenen Forscherstimmen, die gar so laut und hoffnungsvoll die

mathematisch-mechanische Darstellung des Organischen sich zum Programm setzen, entgegen, und doch ist auch ihm die streng physische Kausalität, der im philosophischen Sinn mechanische Charakter der Entwicklung so selbstverständlich, dass ihm der Entwicklungsmechaniker Roux hier nichts Neues bringt. „Wo sind denn die Forscher zu finden, die nicht von dem Satz ausgingen, dass wie alle Naturprozesse so auch die tierische Entwicklung allein dem Gesetz der Kausalität unterliege? Wer teilte etwa nicht die Ansicht, dass „bei dem materiellen Ablauf der Entwicklungsvorgänge des Embryo nichts Metaphysisches in Betracht zu kommen habe"? Ist nicht in einer Zeit, welche so durch und durch von der mechanistischen, materialistischen Naturphilosophie beherrscht wird, ein derartiger Ausspruch schon an sich eine Trivialität?" Kann man mehr sagen? Auch dem besonnensten Biologen ist die streng physische Kausalität selbstverständlich bis zur Trivialität, und für die Freiheit bleibt kein Raum.

Ja, im Physischen. Wenn sie aber nun doch metaphysisch notwendig ist! Darüber sollten nicht Naturforscher urteilen, sondern Philosophen.

Die Freiheit metaphysisch notwendig! Wundt, der ja Naturforscher und Philosoph zugleich, nennt in seiner physiologischen Psychologie gerade die Determination des Willens ein metaphysisches Postulat. Und der letzte Metaphysiker Ed. v. Hartmann fand ja gerade die menschliche Willensfreiheit metaphysisch unmöglich — erinnerst du dich nicht mehr? Du hast selber die Philosophen über die Freiheit schweigen heissen und die Naturforscher angerufen; nun sollen auch die Naturforscher schweigen; aber sie dürfen wohl auch über Metaphysisches mitreden, sobald es dem Physischen zuwiderläuft.

Ich denke, Physisches und Metaphysisches leben in verschiedenen Welten?

Ich denke vielmehr, sie sollen zusammen im selben Men-

schen leben, und seine metaphysische Freiheit soll ja als Ursache seiner physischen Handlungen gelten? Also die Freiheit würde in die physische Kausalität eingreifen, die doch undurchbrechlich sein soll.

Auch im Menschen?

Wann und wie soll auch die metaphysische Freiheit in den Menschen hineingekommen sein, da sich der Embryo rein physisch entwickelt?

Die Freiheit ist metaphysisch, und für das Metaphysische gibt's kein Wann; denn es ist ewig.

Ein grosses Wort! Die Freiheit ewig, aber der Mensch, der den freien Willen in sich trägt, nicht ewig! Dann würde der freie Wille über den Menschen hinausragen, vor ihm und nach ihm da sein. Wo? Doch wohl nur in seinen Ahnen und Enkeln. Dann würde der Mensch an den Willen seiner Ahnen gebunden und also nicht frei sein. Die Ewigkeit des freien Willens hebt die Selbständigkeit des Menschen auf.

Da hast du mir den freien Willen in sein Gegenteil verkehrt; Freiheit des Willens soll ja gerade Selbständigkeit des wollenden Menschen heissen. Jeder Mensch hat seinen eigenen Willen, der von dem anderer Menschen getrennt und verschieden ist.

Aber die Verschiedenheit ist, wie der Psychiater Hoche zeigt, tief in der dauernden Organisation des einzelnen Menschen begründet.

Ich meine es gerade so, dass der Wille des Menschen seine dauernde, tief wurzelnde Eigentümlichkeit, sein Charakter, sein Ewiges, Metaphysisches ist und darum frei sein kann.

Du hast offenbar von der Kant-Schopenhauerschen Freiheitslehre, vom intelligiblen Charakter läuten hören, von jenem Metaphysischen, das im Gewissen spricht. Aber nun zeigt dir Hoche als Naturforscher, „dass ganz hand-

greifliche, grobe Tatsachen aus dem Gebiete der Psychopathologie zusammen mit der Lehre vom intelligiblen Charakter zu reinen Absurditäten führen". Bei Geisteskranken verändert sich der Charakter; das Gewissen schärft sich peinlich bei Melancholischen, stumpft sich ab in der Manie; „macht der intelligible Charakter diese Wandlungen mit"? Der ewige Charakter?

Geisteskranke haben überhaupt keinen moralischen Charakter.

Du vergisst wieder, dass es hier keine absolute Grenze gibt. Auch andere Menschen können wechselnde Charaktere zeigen, je nachdem sie leise zur Melancholie oder zur Manie hinneigen.

Solche Verschiebungen treffen ja nur die Erscheinung des metaphysischen Charakters.

Aber nicht nur die Erscheinungen, sondern die Charaktere selber sind ja vielgestaltig, in der Wurzel verschieden: das hält Hoche Schopenhauer entgegen.

Aber ich behaupte ja gerade auch die Wurzelverschiedenheit der Charaktere.

Tatsächlich behauptet Schopenhauer sie auch; nur weiss ich nicht, wie er es kann. Denn er sieht ja die Welterscheinungen als eins im Wesen, im Willen und getrennt nur durch Zeit und Raum. Wie also kann er zugleich eine Wesensverschiedenheit der Menschen, eine Mehrheit metaphysischer Charaktere behaupten? So hat's ihm jüngst auch Windelband entgegengehalten.

Ich bin nicht der Advokat Schopenhauers; ich halte fest am ewigen metaphysischen Charakter, der in allen Menschen verschieden ist.

Glaubst du damit die Freiheit zu retten? Der ewige Charakter lässt sich ja im Leben nicht ändern, der Mensch kann sich also nicht bessern. Und doch muss selbst Schopenhauer Willensbekehrungen, Charakterwandlungen, „Wieder-

geburten" des Menschen zugeben. Er kann sie nur bewundern, nicht erklären. Mit seiner widersprechenden Lehre von der Konstanz des Charakters steht er ratlos vor diesen „Wundern". Das ist das Zweite, das Windelband der Lehre vom intelligiblen Charakter vorwirft.

Nun, dann bessert sich der Mensch eben im Intelligiblen, Metaphysischen.

Du Armer kommst da vom Regen in die Traufe. Denn die intelligible Welt ist zeitlos — da gibt's nichts von Aenderung und Besserung. „Entwicklung und Geschichte, Leben und Entfaltung, Ringen und Streben, Misslingen und Erreichen, all dies, was den wertvollen Inhalt der sittlichen Wirklichkeit bildet", so sagt wiederum Windelband, all dies ist für den metaphysischen Charakter nicht vorhanden; er hat keine Möglichkeit, im Intelligiblen zu wirken und damit keine Freiheit.

Er braucht ja auch nicht im Intelligiblen selber, also aufs Metaphysische zu wirken, sondern nur aus dem Metaphysischen aufs Physische — darin besteht seine Freiheit.

Das heisst, er ist frei darin, ob oder wann oder wie er auf die physische Welt wirke? Wie du's auch fasst, beide Welten protestieren dagegen. Frei in seiner Wirkung! Aber das Wirken hängt ja ab vom Sein. Wenn der Charakter anders wirken kann, muss er irgendwie anders sein können, und da versagte er ja im Metaphysischen, das keine Aenderung kennt. Aber noch weniger lässt sich's die physische Welt gefallen, dass ein metaphysisches Wesen beliebig, „frei" in sie hineinwirkt. Es würde da die reine Willkür den Naturzusammenhang durchbrechen. Die moderne Naturwissenschaft ruht auf dem Energiegesetz, wie es von Robert Mayer entdeckt und empirisch bewiesen worden. Die Summe der Energien in der Welt mehrt sich nicht und mindert sich nicht, sondern wandelt sich bloss. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, sagt der Physiker Heinr. Hertz, „sind wir

fest überzeugt, dass keine Kräfte in der Natur wirklich vorkommen, welche eine Verletzung des Prinzips von der Erhaltung der Energie bedingen würden". Kein Zweifel, das willkürliche Eingreifen einer metaphysischen Kraft würde das Gesetz aufheben, die Rechnung unmöglich machen, die Wissenschaft zerstören.

Aber ginge es nicht so, dass die metaphysische Kraft mit in die Energiesumme der physischen Welt aufgenommen wird?

Dann müsste sie selber konstant sein.

Ja, ob und wieviel sie im ganzen wirkt, das müsste konstant und damit bestimmt sein; aber könnte sie nicht frei darin sein, wann und wie sie im einzelnen wirkt?

Die Naturwissenschaft berechnet nicht das Ganze der Welt, sondern gerade das Einzelne, und also hebt eben eine metaphysische Kraft, die beliebig im einzelnen wirken kann, jede exakte Wissenschaft auf.

Ich gebe das Wann? der Wirksamkeit auf, aber könnte die metaphysische Kraft nicht das Wie der Wirkung beherrschen? Könnte sie nicht zwischen zwei gleich grossen physischen Energien entscheiden, so dass sie nur auf die Qualität der Wirkung Einfluss hätte, nicht aber auf die Quantität der Energien —

mit Ausnahme der Energie, die sie doch selber hinzufügt, indem sie zwischen zwei gleich grossen Energien den Stichentscheid gibt. Und wenn sie nicht hinzukäme, würde offenbar die Welt zwischen den zwei gleich grossen Energien ewig stillstehen müssen wie Buridans Esel und warten, bis der berühmte Herr „Zufall" entscheidet? Nein, die Welt wartet nicht auf eine metaphysische Entscheidung. In jedem Moment ist nur eine Wirkung möglich; die Qualität hängt ab von der Quantität, wie die Wirkung von der Ursache; das ist der tiefere Sinn des Energiegesetzes. Darauf ruht auch alle Rechnungsmöglichkeit, alle exakte Wissenschaft. Und

mag sich gegen Haeckel philosophisch noch so viel sagen lassen, die Naturwissenschaft muss um ihrer Selbsterhaltung willen seinen Satz unterschreiben: das Energiegesetz hebt endgültig die Freiheit auf.

Aber gilt es nicht bloss für die anorganische Welt?

Da das Organische aus Anorganischem besteht, belehrt dich Verworn in seiner Physiologie, so gilt das Energiegesetz für die gesamte Natur.

Ich sehe es ein, in der Natur gibt's keine Freiheit, aber — es klingt mir irgendwoher ein Satz im Ohr: die Geschichte ist das Reich der Freiheit!

Wenn sie es ist, wird sie's wohl nicht lange bleiben. Höre, was Hertwig prophezeit: „Bei dem beherrschenden Einfluss der Naturwissenschaften im wissenschaftlichen Leben der Gegenwart und angesichts der Bestrebungen von Benedikt und Lombroso wäre es nicht so unmöglich, dass auch einmal ein naturwissenschaftlich geschulter Historiker aufträte, der mechanische Prinzipien in die historische Forschung einzuführen versuchen und die Zeit voraussagen wird, wo auch die Geschichte und Sozialwissenschaft ihren Newton erhalten werden."

Nimmermehr! Erinnerst du dich unseres langen Bundesbruders, der immer auf die grossen Helden trank? Der ist nun ein berühmter Historiker geworden, er soll mir Auskunft geben. Ich wandere weiter. Leb' wohl!

Der moderne Historiker

Lass dir gratulieren, alter Freund! Gestern war ich bei der Enthüllung; du standest da so kühn und stolz vor dem Denkmal und sprachst so herrlich vom hohen Willen des Befreiers — ich war ganz hingerissen. Ihr habt es gut, ihr Historiker, ihr dürft festlich sein, dürft immer von grossen Menschen reden und von freien Taten.

Nicht immer —

Hat nicht Goethe den Enthusiasmus gepriesen als das beste Erbteil der Geschichte? Und dann klingt mir ein Wort im Ohr: die Geschichte — das Reich der Freiheit! Sag' doch, wer sprach dies herrliche Wort?

Vielleicht ist's aus Steffensens verschollener Geschichtsphilosophie durchgesickert. Aber was weckst du mir für Erinnerungen! Ich sehe ihn, wie seine tiefen Augen vom Katheder her leuchten, wie das stolze Wort sich aus dem edlen Greisenhaupt im dramatischen Kampf gegen den übermächtigen Naturalismus prophetisch herausringt — draussen aber sangen die Winde vom Schwarzwald ihr altes Lied, und die Wellen des Rheins schlugen ans alte Gemäuer der Basler Universität und lauschten dem Wort und rauschten vorüber und trugen's ins Meer der Vergessenheit —

Du wirst so feierlich wehmütig, als wär' es zu Ende mit dem Reich der Freiheit in der Geschichte. Das darf nicht sein! Sieh, ich komme von den anderen Wissenschaften her; die zeigten mir grell und wirklich und unentrinnbar das grosse Reich der Unfreiheit, und sie schlossen mit un-

widerleglichen Schlüssen vom Verbrecher auf den Unschuldigen, vom Kranken auf den Gesunden, von der Natur auf den Geist, sie schlossen von der Tiefe des Menschen, wo er in Ketten liegt, in Ketten der Schuld, des Leidens, des Körpers, auf seine Höhe; du aber siehst den Menschen auf der Höhe der Tat, den grossen, gesunden, geistigen Menschen, und du sollst mir sagen, ob er frei ist. Du zögerst? Denkst du noch der Zeiten, da du immer die „Helden und Befreier" im Munde führtest?

Lass diese Jugendtorheiten, wir sind reife Männer geworden, Männer moderner Wissenschaft; wir wollen nicht bewundern, sondern erklären.

Das wollten die modernen Strafrechtler und Naturforscher auch, und sie machten dadurch aus Kräften und Taten Gesetze und Notwendigkeiten.

Glaubst du vielleicht, in der Geschichte hänge alles weniger notwendig zusammen als in der Natur? Nein, die Kausalität gilt hier wie dort als fester Leitfaden: sonst hätte Schopenhauer recht, und die Geschichte wäre keine Wissenschaft. Wir sind keine Barden und Märchendichter, die da erzählen: erst kam das artige Kind, und dann kam der böse Feind, aber dann kam der tapfere Held. Wir sind Forscher, die nach Ursachen und Folgen fragen und nach Gesetzen.

Aber könnt ihr nicht eben aus dem freien Willen der Helden erklären?

Aus dem freien Willen? Ach, selbst individualistisch oder doch nicht naturalistisch gerichtete Historiker wie Bernheim, v. Below, Ed. Meyer u. a. lehnen es ab, für den freien Willen heute im philosophischen Sinn zu zeugen oder die Notwendigkeit absolut zu widerlegen, und der besonnene Ed. Meyer erklärt: „Die Wissenschaft der Geschichtschreibung hat die Aufgabe, die allgemeinen Gesetze und Formen historischen Lebens zu erforschen und die Verkettung von Ursache und Wirkung im Ein-

zelvorgang nachzuweisen." Auch Knies z. B. sieht das Wesen der Wissenschaft im Gegensatz zum blossen Wissen darin, dass sie die Erkenntnis des Kausalzusammenhanges zwischen den Erscheinungen und ihren Ursachen vermittelt. Bernheim bestimmt die Geschichte als die Wissenschaft, welche „die Tatsachen der Entwicklung der Menschen in ihren Betätigungen als soziale Wesen im kausalen Zusammenhange erforscht und darstellt". Und ebenso laut proklamiert H. v. Sybel als „die Voraussetzung, mit der die Sicherheit des Erkennens steht und fällt, die absolute Gesetzmässigkeit in der Entwicklung. — Der Bestand der historischen, wie jeder anderen Wissenschaft reicht genau so weit wie die Anerkennung des herrschenden Gesetzes".

Aber was bedeutet denn das Gesetz im Geistigen und Geschichtlichen?

Das Gesetz, antwortet Ad. Wagner, ist auch hier der kürzeste Ausdruck „für das konstante Abhängigkeitsverhältnis der Erscheinung als Wirkung von anderen Erscheinungen als Ursachen", und Schmoller erklärt noch spezieller: „Ich behaupte, dass wir auch auf psychologischem Gebiet einen immer gleichen Kausalnexus annehmen müssen. Freilich sind die psychologischen Gesetze der Motivation andere als die Naturgesetze der äusseren Welt; aber der Satz der Kausalität gilt in seiner unerbittlichen Notwendigkeit für beide Gebiete gleichmässig."

Aber wenn ich nun Geschichtsgesetze nicht anerkenne, kann ich damit nicht der kausalen Notwendigkeit entweichen?

Die Kausalität reicht weiter als die Gesetzlichkeit. Du kannst gar nicht „Geschichte mit allgemeinen Gesetzesbegriffen darstellen", auch wenn du „von der absolut kausalen Bedingtheit aller geschichtlichen Vorgänge fest überzeugt" bist. So zeigt dir Rickert. Tönnies aber, der einen Gegensatz findet „zwischen blosser Geschichte und wirklicher

Wissenschaft", will in der historischen Wissenschaft das Einzelne nicht nur erzählen, sondern erklären, d. h. „als notwendig begreifen" und fordert dazu Aufzeigung des Allgemeinen, Anerkennung von Gesetzen, speziell von der Präponderanz des Sozialen über das Individuelle. Auch „grosse Männer wie kleine sind bedingt und bestimmt durch das, was ist und geschieht".

Aber wo bleibt dann der Held mit seiner freien Tat?

Wer spricht noch von Helden? Höre K. W. Nitzsch in seiner „Deutschen Geschichte": „Es hat den Anschein, als trete die Bedeutung der grossen Persönlichkeiten für die allgemeine Auffassung immer mehr zurück hinter die der universalen Kräfte und Bewegungen der Geschichte. Was als die eigentliche historische Forschung und Darstellung betont wird, das beruht im tiefsten Grunde auf der skeptischen Reaktion gegen die Bedeutung der einzelnen Persönlichkeit, ihrer Entschlüsse und ihrer Taten. Auch in dem weiten Umfang der historischen Ueberlieferung hat in diesem Sinne ein Kampf ums Dasein für jene Gewaltigen begonnen, deren Existenz in der Erinnerung der Jahrtausende für immer gesichert schien." Paul Hinneberg stimmt in seiner geschichtsphilosophischen Untersuchung diesen Historikern und Nationalökonomen zu und will nur neben der Gesetzmässigkeit ein Unberechenbares, ein X des freien Willens gelten lassen. Allein der Weg der Wissenschaft gehe dahin, „nicht sich in die blinde Bewunderung des X zu verlieren, sondern dieses X immer mehr auf seine wahren, dem Walten der Verursachung gegenüber — bescheidenen Grenzen zu verweisen", und je tiefer die Wissenschaft vordringe, desto grösser werde der Faktor der Abhängigkeit. Selbst beim grössten Geist bleibe die Summe der Wollensmöglichkeiten „eine durch äussere und innere Verursachung bedingte", und er empfange „die letzte, tiefste Grundrichtung seines Wesens — durch höhere Gesetzmässigkeit".

So will ich für meine Helden den Altmeister moderner Geschichtsschreibung beschwören, den grossen unverdorbenen Ranke.

Du rufst vergebens. Auch Ranke sah die Aufgabe der Geschichtswissenschaft darin „den Zusammenhang der Dinge zu erkennen“; auch Ranke sprach nicht von Helden, sondern von Ideen, die die Geschichte beherrschen. „Vorbereitet durch die vorangegangenen Jahrhunderte erheben sie sich zu ihrer Zeit.“ „Es ist ihr Wesen, dass sie die Welt an sich reissen, zu bewältigen suchen.“ Sie gehen dahin, wenn ihre Zeit erfüllet ist. Es sind die Gedanken Gottes in der Welt. Unergründlich in ihren Ursprüngen wie in ihren Folgen sind sie ein göttliches Geheimnis.

Das ist sehr schön, aber etwas mystisch.

Die Jungrankianer haben auch solche Spekulationen aufgegeben.

Mit Recht. Denn wenn die Ideen „die Welt an sich reissen“, wo bleibt da der Mensch mit seiner Freiheit? Und ich denke doch, Menschen machen die Geschichte.

Du Kindesseele du! Was Treitschke einst im Spott gesagt, gilt nun im Ernst: man versteht heute die Kunst, Geschichte ohne Menschen zu schreiben.

Aber die Geschichte ist doch nun einmal Menschenwerk.

Was ist ein Mensch? Ein Produkt — das hat man glücklich eingesehen. Ein Mensch fliegt doch nicht als Meteor auf die Erde, um Geschichte zu machen. Er wurzelt mit seinem Volke in einem Boden, er atmet in einem Klima. Die Natur eines Landes bedingt seine Geschichte — mit dieser durchgeführten Erkenntnis ward Buckle einer der Begründer moderner Anschauung. Er wollte „den Geschichtsschreibern ein neues Feld eröffnen“, indem er „ihnen zu Gemüte führt, dass überall die Hand der Natur auf uns liegt“, und er ist, wie er einmal schreibt, „längst zu der Ueberzeugung gelangt, die Entwicklung eines Volkes sei von Prin-

zipien oder Gesetzen geregelt, die ebenso feststehen wie die der physischen Welt“. Du brauchst nun nicht bald, wie jetzt Sachse, ein „Zahlengesetz in der Völkerreizbarkeit“ zu behaupten und die geschichtliche Entwicklung von der Häufung der Sonnenflecken abhängig zu setzen. Aber lies etwa Iherings nachgelassenes Werk, und du wirst erkennen, wie sich einem unbefangenen und weitblickenden modernen Geist die Abhängigkeit der geschichtlichen Wandlungen von der Natur aufdrängt.

Sind es nicht geistreiche Spekulationen eines Dilettanten auf geographischem Gebiet?

Du sollst Geographen hören. Der grosse Karl Ritter hat die tiefe Beziehung der Geschichte zur Natur begriffen; er sprach sogar von dem an die Landesnatur gefesselten Staat; dann war namentlich Ernst Kapp durchdrungen von der Naturbedingtheit des geschichtlichen Verlaufs, aber auch der bekannte Geograph Kirchhoff betont den „mächtigen, weil unablässig wirkenden Faktor des Einflusses von Boden und Klima auf die Metamorphose unseres Geschlechts“, und jetzt hat Ratzel diese „Naturbedingtheit des Menschen“, als Wissenschaft der Anthropogeographie begründet, und indem er ausdrücklich sich zu jedem Satz Ritters über das Verhältnis von Geschichte zu Natur bekannte, aber Ritters „Scheu vor der rein mechanischen Behandlung der anthropogeographischen Probleme“ überwand, lehrte er die mechanischen Naturbedingungen der Geschichte, die unmittelbaren und mittelbaren Wirkungen der Natur auf die Handlungen des Menschen.

Nun ja, Geschichte und Natur haben Beziehungen, wirken aufeinander; darum können doch beide selbständig nebeneinander stehen.

Nein, „die Geschichte steht nicht neben, sondern in der Natur“, das ist Ritters Kernsatz, und Ratzel erhebt ihn zur Grundlage seiner Wissenschaft.

Gewiss, die Natur ist der Boden, auf dem sich die Geschichte abspielt —

Das hört sich an, als wäre die Natur nur die Bretterbühne für das Drama der Geschichte. Mougeolle aber in seinen problèmes de l'histoire erklärt geradezu: das geographische Milieu ist der Verfasser des Geschichtsdramas, die Menschen sind nur die Schauspieler.

Was? Die Bäume und Felsen da draussen, diese leeren Kulissen, sollen die Dichter sein und ich nur mein Lebelang ihr Schauspieler? Ich soll nur ausführen, was der Wind meiner Heimat mir einbläst? Ich soll wie eine Pflanze an den toten Boden gebunden sein?

Der Boden ist nicht tot; er spendet den Völkern Nahrung, Gesundheit, Kraft, Reichtum, Eigenheit, bestimmt ihre Grenzen, ihr Schicksal. „In dieser tief heraufwirkenden Macht des Bodens“, sagt Ratzel, „die sich durch die ganze Schichtenfolge der Geschichte und in allem Reichtum des gegenwärtigen Lebens rücksichtslos zur Geltung bringt, liegt etwas Geheimnisvolles, das beängstigend wirken kann, wenn es die scheinbare Freiheit des Menschen einfach vernichtet. Der Boden erscheint uns wie der tiefste Sitz der Unfreiheit, wie er starr, immer derselbe und an derselben Stelle, die wechselnden Stimmungen der Menschen unterlagert, um jedesmal, wenn sie dieser Grundlage vergessen, beherrschend über sie emporzutauchen, wie eine ernste Mahnung an das Wurzeln alles Lebens im Erdboden. Mit grausamer Wahllosigkeit verteilt er die geschichtlichen Geschicke. Den Boden, den ein Volk erhielt, muss es behalten, auf ihm sich ausleben, in ihn sich schicken. Aus ihm quillt die Nahrung des politischen Egoismus, der nach den Geboten seines Bodens handeln muss.“

Das klingt alles so ergreifend schön wie Poesie. Ich muss an ein Bild von Sascha Schneider denken: der Mensch

mit Ketten an den Boden gefesselt. Ein schönes Symbol, aber Wissenschaft?

Es ist Wissenschaft; denn es ruht auf einer unabweislichen Naturtatsache, die dir mit dem ersten Satze von Ratzels „Anthropogeographie" einleuchten wird: „Unsere Erde ist in sich ein Ganzes durch die alle Einzelkörper und Einzelwesen beherrschende Schwerkraft; sie ist auch nach aussen ein Ganzes, gehalten im Sonnensystem durch dieselbe Schwere und sich nährend aus dem ungeheuren Born lebendiger Kraft, der in der Sonne quillt. Dadurch ist alles auf unserer Erde mit einer solchen tiefen Notwendigkeit in Eines verbunden und gefügt, dass nur der Reichtum der Einzelentwicklungen manchmal die zusammenzwingende Zusammengehörigkeit übersehen lassen kann. Es leuchtet ja ein heller Schein von Freiheit über der menschlichen Gesellschaft. Aber wird sie nicht zu Staub, von dem sie genommen ist? Wir wissen nicht, welcher höheren Sphäre die Seele des Menschen angehört. Was wir vom Menschen wissen, gehört der Erde an, stofflich, physikalisch und entwicklungsgeschichtlich." Willst du das bestreiten?

Nein, ich sehe es ein, aber der Mensch steht doch anders zur Natur wie eine Pflanze; kann er sich nicht kraft seiner — ja wie soll ich dies Anderssein nennen? — kraft seiner Freiheit allmählich den Mutterarmen der Natur entwinden?

Aber diese „Freiheit" des Menschen ist ja, wie Ratzel sagt, „im Grunde auch nur eine Gabe der Natur".

Ich verstehe, doch wir reden von Naturvölkern und unterscheiden sie von uns als Kulturvölkern. Das kann doch nur bedeuten, dass wir uns aus dem Banne der Natur, in dem die primitiven Völker stehen, losgelöst haben.

Nein, es ist nach Ratzel „eine irrige Auffassung, wenn man sagt, die Völker lösen sich immer mehr von der Natur los, die ihre Unterlage und Umgebung bildet". „Der Unterschied zwischen Natur- und Kulturvolk ist nicht in dem

Grade, sondern in der Art dieses Zusammenhanges mit der Natur zu suchen". „Wir werden nicht von der Natur im ganzen freier" — „die Kultur ist Naturfreiheit nicht im Sinne der völligen Loslösung, sondern in dem der vielfältigen, weiteren und breiteren Verbindung." „Deswegen hängen wir, wie jede Seite der folgenden Kapitel zeigen wird", so sagt Ratzel dort, „eben wegen unserer Kultur am innigsten von allen Völkern, die je gewesen, mit der Natur zusammen."

Es mag so sein: ein Volk ist ein Kind seines Bodens; aber wenn es nun auswandert?

Dann kommt es in die Abhängigkeit eines neuen Bodens.

Aber dem neuen Boden steht es doch freier gegenüber durch die Eigenschaften, die es mitbringt

mitbringt als Gabe des Heimatbodens. Frei wird der Mensch darum nicht, und wenn du ihn nicht geographisch bindest, so musst du's ethnographisch. Aus deiner Naturumgebung kannst du heraus, aber nicht aus deiner Haut. Du bleibst ein Produkt der Natur, und wenn du nicht ein Kind deines Landes bist, so bist du ein Kind deiner Rasse. Und die Erklärung der Geschichte rein aus den Rassen ist ja spezifisch modern, und durch Gobineau und namentlich durch H. St. Chamberlain populär geworden. Du kannst auch mit Gumplowicz jetzt in der Geschichte wesentlich einen Kampf der Rassen sehen oder mit Lapouge die Konsequenzen der Zuchtwahl für die Geschichte aufzeigen oder gar mit Reibmayr erklären: „Das Wesen des Kulturfortschritts der Menschheit beruht in seiner Hauptsache auf dem regelmässigen Wechsel von Inzucht und Vermischung der einzelnen Völker und Rassen." Jedenfalls wird „Rassenhygiene" heute vielfach zur wichtigsten Kulturforderung erhoben, und man beginnt systematisch Daten über die Bedeutung der Rassen zu sammeln. Soll ich dir zu alledem Zitate bringen?

Genug der Zitate, die Macht der Rasse wird einem ja heute auf der Strasse verkündet; sie ist jetzt wirklich in allen Erdteilen bewusst geschichtsbildende Macht geworden. Aber sage mir, soll nun der Mensch ein Kind der Rasse oder des Bodens sein, haben die Ethnographen recht oder die Geographen?

Das ist ja kein Gegensatz; gerade der Darwinismus, der die Rassenbetonung so stark begründet, lehrt ja zugleich die Wandlung der Rasse, ihre Anpassung an die Naturumgebung, und z. B. Schallmayer sucht jetzt in einer „Nationalbiologie" die Macht all dieser Natureinflüsse zusammenzufassen. Ob nun die Geschichte mehr ein Produkt des Landes oder der Rasse ist, sie bleibt ein Naturprodukt. Du brauchst nicht gerade mit Hellwald die Geschichte grob naturalistisch zu nehmen und sie mechanischer Notwendigkeit zu überantworten; aber alle modernen originellen Geschichtstheorien haben mehr oder minder eine naturalistische Färbung, selbst die des genialen O. Lorenz, der in seiner Generationenlehre mit Ribot auch die Vererbung betont und „eine natürliche Grundlage für die Veränderungen der Geschichte auf genealogischem Schema gewinnen will".

Dann müsste die Geschichte auch wie die Natur unter festen Gesetzen stehen, ja sich naturgesetzlich entwickeln.

Ganz recht. Comte namentlich, der Begründer der grossen positivistischen Schule, hat die Naturgesetzlichkeit der Geschichte bestimmt. Von den mechanischen Wissenschaften als Grundlage der biologischen und soziologischen ausgehend, lässt dieser Mathematiker auch die Menschheitsentwicklung nach strengen Gesetzen sich vollziehen.

Die Geschichte als mechanischer Prozess — ein furchtbarer Gedanke!

Du kannst sie auch als organischen Prozess fassen, wenn du Spencer folgst. Die Geschichte ist ihm die Evolution

der Gesellschaft, die sich entwickelt wie ein Organismus, und die Epochen der Geschichte sind genau parallel den Naturepochen. Solche biologische Auffassung der Gesellschaft als Organismus haben auch Schäffle, Fouillée und viele andere vertreten. Ja, v. Lilienfeld hat die Häckelsche Morphologie vorgenommen und die organischen Bestandteile der Gesellschaft aufgezeigt und ihr geschichtliches Wachstum genau nach der Entwicklung der Tierformen verfolgt.

Hör' auf mit dieser Naturalisierung der Geschichte! Du sprichst da immer von der Gesellschaft, die sich in der Geschichte wie ein Organismus entwickle, — wo aber bleibt die Selbständigkeit der Einzelnen? Du lässt Völker aus der Erde wachsen, Rassen wandern und sich fortpflanzen, Gesellschaften keimen, schwellen und sich entfalten — ist dieses Massenleben schon Geschichte? Nein, die Geschichte ist kein Naturprozess, die Parallelen passen eben nicht. In der Natur bestimmt die Gattung völlig die Exemplare; die Geschichte aber ist das Reich der Individuen und ihrer Taten.

Sie war's einmal. Aber nicht nur Comte und Spencer haben die Geschichte als Soziologie begründet: diese Auffassung ist jetzt auch in die deutsche historische Wissenschaft eingezogen. Karl Lamprecht namentlich, das Haupt der neuen Schule, schreibt seine deutsche Geschichte nach diesen Grundsätzen, durch die er seine „kollektivistische" Auffassung zum Siege führen will über die alte individualistische, die blosse Personengeschichte, blosse Heldenbiographie brachte. Aber es komme nicht auf die Personen an, sondern auf die sozialen Zustände, die grundlegend alles bestimmen und nicht Folge seien von freien Taten der Einzelnen. Man habe diese Taten wie reine Zufälligkeiten geschildert, die es nicht gäbe. Der Held sei nur zu erklären aus dem sozialen Zustand und habe die sozial gegebenen Tendenzen des Zeitgeists zum Ziel.

Und er selber mit der Kraft seiner Persönlichkeit soll nicht Geschichte machen?

Es bliebe, meint Lamprecht, für den, der durchaus noch im Individuellen das Wesentliche der Geschichte sehen will, höchstens der Ausweg, die bisherige Logik, die auf dem Kausalitätsgesetz beruht, für die Geschichte aufzuheben und für sie die Erfindung einer neuen Logik zu fordern. „Diesen Ausweg hat neuerdings ein Philosoph in der Tat vorgeschlagen; er braucht wohl nicht erst kritisiert zu werden.“ Und so wird für Lamprecht historische Erklärung aus dem Individuum oder aus Ideen nur eine Erklärung aus dem Wunder und d. h. keine Erklärung.

Warum verpönt er durchaus solche Erklärung?

Er lehne für seine kulturhistorische Methode jede Weltanschauung ab, die ein Durchbrechen der strengen Kausalität zulässt. „Die kulturhistorische Methode operiert mit einer bestimmten Voraussetzung, nämlich mit der Annahme, dass alles, was sich im Lauf der Geschichte ereignet, unter sich in einem ununterbrochenen Zusammenhang von Ursache und Wirkung steht. Sie steht also und fällt mit der Annahme einer absoluten Kausalität auch auf geistigem Gebiete. Wer diese zugibt, der muss bei konsequentem Denken ihr zufallen; wer nicht, der wird sie dauernd bekämpfen müssen. Und eben in diesem Zusammenhang finde ich ihren endlichen Sieg gewiss. Auch die Jungrankianer haben sich dem Einfluss des kausalen Gedankens nicht entziehen können. Statt aber unter diesem Einfluss konsequent durchzudenken — wobei sich die kulturhistorische Methode ergeben haben würde — sind sie bei der unlogischen Halbheit stehen geblieben, die Ideen als kausal entwickelt ansehen zu wollen — eine Halbheit, die, wie jede Inkonsequenz, den Fluch rascher Vergänglichkeit in sich trägt. Denn daran kann kein Zweifel obwalten: eine Wissenschaft, die wirklich ernst macht mit ihren Aufgaben, ist heutzutage

ohne Durchführung des kausalen Gedankens nicht mehr denkbar." So sieht nun Lamprecht „die Kulturzeitalter untereinander kausal verbunden", und es „geht das eine allemal kausal aus dem vorhergehenden hervor". „Der Ablauf dieser Zeitalter entspricht der unerbittlichen Forderung jeder Wissenschaft auf rückhalts- und ausnahmslose Zulassung kausalen Denkens." Als „starke Verursachungen der einzelnen Völkergeschichten" erkennt er mit Ratzel das geographische Moment an; aber der Kern dieser Verursachungen „kann nur in den in jedem Völkerschicksal sich wiederholenden gemeinsamen Momenten aller Entwicklungen menschlicher Gemeinschaften gefunden werden". „Die Ideen sind jetzt nicht mehr die eigentlich treibenden Kräfte der Geschichte; die im Grunde treibende Kraft ist vielmehr die allgemeine seelische Arbeit der menschlichen Gemeinschaft, um die es sich handelt."

Und Lamprechts kollektivistische Schule und Methode, sagtest du, steht heute nicht allein?

Willst du den ganzen Reichtum dieser modernen soziologischen Geschichtsbehandlungen kennen lernen, so lies Paul Barths treffliche „Philosophie der Geschichte als Soziologie". Auch er sieht das Individuum wesentlich gebunden durch die Gesellschaft, und sagt es offen: „Der Determinismus ist nicht eine Hypothese, sondern eine Tatsache der Erfahrung." Und er findet, dass heute in Frankreich die Richtung endgültig gesiegt hat, für die nicht die Individuen, sondern wesentlich das Leben der Gesellschaft der Gegenstand der Geschichte ist. Dort hat ja namentlich der grosse Taine den historischen Determinismus begründet. Payot in seiner „Erziehung des Willens" segnet die Kant-Schopenhauersche Lehre vom intelligiblen und damit konstanten Charakter als eine Theorie der Entmutigung für Deutschland: „sie würde für uns zwei Armeekorps wert sein, wenn wir nicht auch

unsere Theoretiker der Entmutigung und besonders Taine hätten". Bei diesem allerdings wurzelt der Determinismus in logischer, universaler Tiefe, wie sein Neffe Chévrillon seine Geistesart kennzeichnet: C'est le sens et le besoin des causes qui lui imposent la vision déterministe de l'univers. Ce n'est point parce qu'il est déterministe, qu'il cherche les causes dans le monde moral, c'est parce qu'il en a le sentiment inné, parce que d'instinct il les reclame et les devine, qu'il est déterministe. Aussitôt que sa pensée s'éveille, elle est déterministe. Und so notiert er sich früh schon: la détermination totale est ainsi donnée. Si l'individu réagit ensuite, c'est par un développement de cette détermination. Point de liberté individuelle.

So naturalisiert auch Taine den Menschen und die Geschichte?

Ja, er bewunderte Stendhal und Sainte-Beuve als naturalistes de l'esprit humain; er setzt sich schon früh als Programm: „faire une zoologie de l'esprit humain avec la psychologie comme principe physiologique et anatomique". Aus der geistigen Mechanik, die seine Grundanschauung war, fliesst seine berühmte, oft zu einseitig verstandene Milieutheorie. Der Zeitgeist, der soziale Gesamteinfluss der Umgebung, eben das Milieu macht den Mann, ist „die erste Ursache", die alles Uebrige bestimmt.

Da bringst du mir wieder eine neue Knechtschaft für den armen Menschen. Aber wenn es nun ein originaler Geist, ein Genie ist, das ein Kunstwerk schafft, soll es auch ein Produkt des Milieus sein?

Ein Kunstwerk ist für Taine wie eine Pflanze, die von einer bestimmten Temperatur, eben dem Milieu abhängt. Jeder Künstler, auch der grösste, ist so abhängig gleichsam von seinem Ensemble; er singt nur laut, was das Publikum leise summt.

Aber wenn das Publikum ganz unmusikalisch ist? Die

Kunst bringt doch ein Neues, wie Religion und Philosophie und kühne Technik und hohe Politik ungeahnte Horizonte auftun und bei den Massen, die in ihren niederen, materiellen Interessen stecken, höchstens hie und da einmal ein Echo finden können.

Nein, umgekehrt, diese materiellen Masseninteressen geben die Melodie, und die Kunst und alles Uebrige gibt nur das Echo. Kunst, Philosophie, Religion, Moral, Recht, Politik enthalten insgesamt nichts Originales, sie sind nur Wiederspiegelung, Ausgestaltung der wirtschaftlichen Zustände. So lehrt der moderne historische Materialismus, wie ihn Marx begründet, der Klassiker der Sozialdemokratie, deren Machtaufschwung ein lebendiges, ungeheueres Zeugnis für seine Lehre ist: das Sozialökonomische das Bewegungsprinzip der Geschichte! Der historische Fortschritt ein ökonomischer, alle Taten und Werke der Menschen Produkte ihrer ökonomischen Zustände! So sagt es Marx: „Das allgemeine Resultat, das sich mir ergab und, einmal gewonnen, meinen Studien zum Leitfaden diente, kann kurz so formuliert werden: In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. — Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt. Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt, ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt." Also die Menschen produzieren nur materiell, wie sie müssen, und sie denken und wollen nur, wie sie materiell produzieren. Nun suche dir deine Freiheit!

Ich würde sie jedenfalls nicht bei den Sozialisten suchen, die die Geschichte materialisieren, indem sie alles aus der Magenfrage herleiten.

Du irrst, der Satz: „der Mensch ist, was er isst“, ward nicht von Sozialisten, sondern von Feuerbach aufgestellt und von dem Naturforscher Moleschott, dem selbst ein theologisierender Geschichtsphilosoph wie Rocholl nicht widersprechen konnte, wenn er sagt: „So lange die Javanesen hauptsächlich von Reis, die Neger auf Surinam von Bananenmehl leben, werden sie den Holländern unterworfen sein.“ Und Liebig, der für den Niedergang des alten Hellas und der römischen wie der spanischen Weltmacht den Mangel an Phosphorsäure und Kali im ausgesogenen Boden dieser Länder verantwortlich macht, war so wenig Sozialist wie Dubois-Reymond, der für jenen Niedergang die antike Technik anklagt, dass sie noch nicht das Schiesspulver erfunden. Und andere auch verkünden ja heute: das Schiesspulver war's, das Hörigkeit und Faustrecht und damit das Mittelalter überwunden hat. Die technischen Mittel sind aber doch wohl nicht minder materiell als die Nahrung, und wenn also die Technik Geschichte macht, so bleiben die Menschen abhängig von den materiellen Bedingungen ihrer Zeit.

Ja, die Masse der Menschen, die nur die technischen Erfindungen geniessen und sie nicht schaffen. Die Erfinder aber sind frei.

Ja, deine Erfinder! „Eine kritische Geschichte der Technologie würde nachweisen, wie wenig irgend eine Erfindung des 18. Jahrhunderts einem einzelnen Individuum gehört.“ So sagt Marx in seinem „Kapital“, und Frz. Mehring bemerkt fein, es habe schon seine guten Gründe, wenn manche der allerbedeutsamsten Erfindungen, die „das Antlitz der Erde verändert“ haben, in einen Schleier von Sagen gehüllt sind. Sie seien eben nicht das Werk von Einzelnen, die aus den geheimnisvollen Tiefen ihres Genius schöpften. Nicht die Entdeckung oder Erfindung rufe die gesellschaftliche Umwälzung hervor, sondern umgekehrt. Und lies nur

Bourdeaus „l'histoire et l'historiens". Da wird dir gezeigt, dass es mit den freien Taten, mit Originalität und Erfindung auch sonst nicht weit her sei. Es sei überhaupt nie etwas erfunden worden, sondern nur ein Bestehendes vervollkommnet. Es sei alles Nachahmung. Die wahre Originalität bestehe darin, in unnachahmlicher Weise nachzuahmen. Goethe erklärt, seinen Vorgängern und Zeitgenossen viel entlehnt zu haben. Der wirkliche Schöpfer eines Kunstwerks sei nicht ein Künstler, sondern das ganze Publikum. Das Genie bestehe nur darin, dass es den Gedanken besser ausdrückt, den jedermann hat. Die höchste Poesie, so heisst es weiter, ist die Volkspoesie. Der wirkliche Held, der den Fortschritt macht, ist immer nur die Masse. Die Propheten sind nur die Stimme des Volkes. Luther erklärt nicht die Reformation, sondern das Bedürfnis danach erklärt sie. Ein Reich, eine Despotie erklärt sich nicht durch die kühne Gewalttat eines Einzelnen, sondern durch die knechtische Gesinnung der Massen. Napoleon ist nichts als die „französische Revolution in Menschengestalt". Wäre er gefallen, so hätte man für ihn irgend einen andern. Die Masse macht alles, und ihr Fortschritt geschieht nach festen Notwendigkeiten, aus beharrlichen Ursachen, die eben die Historiker aufzusuchen haben.

Die Masse macht alles! Ach, und ich träumte von freien Schöpfertaten grosser Männer!

Grosse Männer sind nicht modern. Oder kennst du unter den Lebenden einen wirklich grossen Mann? So nenne ihn rasch! Du stockst?

Aber es gab doch früher welche.

Lass dir's nicht einreden; die Alten schwindeln. Jeder meint immer, die grossen Männer waren zu andern Zeiten. Grosse Männer gibt's nur für die Entfernung, die zeitliche wie die räumliche. Für seinen Kammerdiener ist keiner ein grosser Mann, und für sein Vaterland keiner ein Prophet.

Lies darüber Bourdeau und Odin und Tarde und andere heute mehr — du findest genug schon bei Barth. Wir leben im Zeitalter nicht der Geschichte, sondern der Kulturgeschichte, der Ethnologie und Soziologie, der Völkerpsychologie und „Psychologie der Massen". Philosophische Ethnographen wie Gumplowicz und Westermarck erklären die Moral als natürliches Entwicklungsprodukt und bestreiten ausdrücklich die Willensfreiheit. Wie klingen führende Stimmen deutscher Wissenschaft heute darin so gut zusammen, dass sie alle das Geistige aus dem Gattungsbewusstsein, aus der Gesellschaft erklären, Lamprecht z. B. die Geschichte, Ihering (im „Zweck im Recht") die Moral, Riehl die Verantwortlichkeit, Liszt das Recht, Fr. Alb. Lange, Schuppe, Avenarius die Erkenntnis und Wahrheit!

In Summa, die Gesellschaft ist alles, der Einzelne, und sei er der grösste, das Genie ist ein Nichts!

Wenn es nicht Schlimmeres ist! Für Fr. Engels, den sozialistischen Theoretiker, Marx' nächsten Geistesgenossen, wird das Genie ein bekämpfenswertes Hemmnis des Massenfortschritts, das nach St. Helena gehört und überwunden werden muss.

Das ist allerdings schlimmer.

Aber noch nicht das Schlimmste. Lombroso zeigte die enge Beziehung des Genies zum Wahnsinn, die epileptischen Anlagen, die erbliche Belastung der Genies.

Ich danke dir Gott, dass ich kein Genie bin! Erst ein Nichts, dann ein böser Feind, schliesslich ein Narr — das sind die Ehrentitel des grossen Mannes in dieser Zeit. Und ich träumte von Helden, von der Geschichte als der Quelle des Enthusiasmus, als dem Reiche der Freiheit! Gibt es denn noch Geschichte? Nennt es doch Geographie oder Ethnographie oder Biologie, Soziologie oder Oekonomie oder meinetwegen Pathologie! Denn was sind euch die Menschen?

Produkte des Landes oder der Rasse, mechanische oder biologische oder ökonomische oder soziale, alles, alles, nur nicht Menschen, nur nicht freie Wesen. Erzeugnisse sind es, Waren, Maschinen, Zahlen. Wahrlich, die Natur hat über die Geschichte gesiegt! Der Naturalismus hat alle Wissenschaften für sich bewaffnet zu einer Phalanx, vor der ich weiche mit meinen schwachen Kräften. Noch einen Freund hab' ich; zu ihm will ich flüchten; ich habe ihn lange nicht gesehen. Er ging einen andern Weg; nie dachte ich, dass ich den seinen kreuzen würde. Er ward Theologe.

Der moderne Theologe
Der Moralstatistiker

Du bist erstaunt, dass ich seit langer, langer Zeit wieder einmal den Weg zu dir gefunden. Du weisst, die Theologie hat dich seinerzeit mir entfremdet — die Theologie führt mich nun wieder zu dir. Du findest einen, der an der Wissenschaft verzweifelte und Rettung sucht im Glauben, Rettung für seine Ideale, für seine Menschenwürde, seine Freiheit. Las ich früher von grossen Männern, dass sie nach langer Irrfahrt im Unglauben am Ende reuig in den Schoss der Kirche zurückkehrten, so lachte ich über ihre Heuchelei oder Altersschwäche; denn anders wusste ich's nicht zu deuten. Jetzt aber kann ich ihnen nachfühlen; denn ich rette mich zu euch, weil ich der Uebermacht moderner Wissenschaften nicht widerstehen kann und sie doch hassen muss.

Wenn du für deinen Hass gegen die modernen Wissenschaften an die Theologie appellierst, so gehst du gründlich fehl; die moderne Theologie stimmt sehr gut mit den Wissenschaften. Die Theologie ist mit Verlaub auch Wissenschaft.

Zürne mir nicht; ich hasse gewiss nicht die Wissenschaft, ich fürchte nur den Naturalismus, der heute die Wissenschaften beherrscht und der ja von Grund aus und nicht bloss in seinen extremen Konsequenzen die Freiheit des Menschen aufhebt. Mein Kopf muss sich ihm beugen, mein Herz empört sich noch immer dagegen, und so erwarte ich Rettung aus tiefem Seelenkampfe nur durch ein Wunder.

Du sollst mir helfen. Denn die Religion ist ja der Hort der Wunder, und die Theologie kann doch nimmermehr naturalistisch werden; die Theologie kann die Freiheit des Menschen nicht bezweifeln oder gar bestreiten.

Da irrst du gewaltig; der Streit um die Willensfreiheit tobte so heftig in der Theologie, dass jetzt z. B. Paulsen das ganze Problem geradezu als ein bloss theologisches, scholastisches bezeichnet, das heute erledigt sei, und zwar zugunsten des Determinismus.

Natürlich; der Naturalismus hat ja gesiegt, und das ist der geborene Determinismus; die Theologie aber kämpfte jedenfalls als die geborene Schützerin der menschlichen Freiheit. Der Naturalismus hat erst das Problem geschaffen — denn wer anders konnte je die Freiheit bezweifeln?

Wer anders? Die Theologie. Sie hat das Problem geschaffen; sie hat zuerst die Freiheit bestritten, viel früher, viel tiefer als der Naturalismus.

Unmöglich! Aber vielleicht ein paar Ketzer und Narren — was hat sich nicht alles in den Jahrtausenden Theologen genannt? Doch wo gibt's eine Volksfrömmigkeit, die deterministisch denkt?

Der extremste Determinismus ist der Fatalismus, und er gerade ist religiös. Und siehst du nicht Völker in seinem Banne liegen?

Ja, Mohammedaner, die nicht denken können.

Im Gegenteil, der Fatalismus als der Absolutismus der Vorsehung ist der Sieg eines Gedankens, der seine Begründung hat in der Philosophie. Und die so sehr philosophischen Inder neigen zum Extrem des Fatalismus, zum Quietismus.

Lass doch den Orient!

Ist er nicht gerade stark religiös gestimmt?

Aber, was mir wichtiger, können sich die Deterministen auf die Bibel berufen?

Aufs alte wie aufs neue Testament. Denke nur an Jerem. 10, 23: „Des Menschen Tun stehet nicht in seiner Gewalt, und es stehet in niemandes Macht, wie er wandele und seinen Gang richte." Oder denke an den Ausspruch Jesu: „Ein guter Baum kann nicht arge Früchte bringen, und ein fauler Baum kann nicht gute Früchte bringen — — darum an ihren Früchten sollt ihr sie (die Menschen) erkennen." Oder denke gar an die Paulusworte: „Gott erbarmt sich, wessen er will, und verstockt, wen er will", „Gott hat über die Menschen Macht wie der Töpfer über den Ton, und er kann aus demselben Teige hier ein Gefäss zur Ehre, dort zur Unehre machen." „Gott ist's, der in euch wirkt sowohl das Wollen als das Wirken um seines Wohlgefallens willen." Diese und andere Worte sind längst als unverkennbare laute Zeugen für den Determinismus der Bibel verwertet worden.

Aber gibt die Bibel nicht auch Zeugnisse für den Indeterminismus?

Ja.

Dann werden sicherlich die besten Theologen jene deterministischen Stellen nicht nach dem Buchstaben, sondern nach dem Geist verstanden und sie zur Uebereinstimmung mit den Zeugnissen für die Freiheit gebracht haben.

Die besten Theologen? Wen nennst du so? Als Höhepunkte der Theologie stehen dir sicherlich vor Augen Augustin und dann wieder die Reformatoren von Wiclif an, Luther, Zwingli, Calvin und all die Führer der neuen Kirche, Oecolompadius, Grynäus u.a.m., endlich im 19. Jahrhundert wohl Schleiermacher — nun, sie sind insgesamt Deterministen gewesen, ja sie kämpften als solche. Wie einst gerade die Epikureer — bedenke die Epikureer! — für den freien Willen eintraten, aber die fromme Stoa für den Determinismus, so kämpfte gegen den seichten Indeterminismus des Pelagius der urtief religiöse Augustin, so schrieb gegen des rationalistischen

Erasmus Schrift de libero arbitrio Luther seinen Traktat de servo arbitrio, den er fast allein noch von seinen einstigen Schriften auch in späten Tagen festhielt, und der Determinismus namentlich der Schweizer Reformatoren hat ja mehr Macht geübt über die Herzen der Menschen als aller moderne Determinismus. Es bleibt dabei, was jüngst ein Theologe konstatierte, dass „alle klassischen Perioden der christlichen Religionsgeschichte vorwiegend dem Determinismus huldigten“.

Wie aber stellt sich die moderne Theologie zum Freiheitsproblem?

Sie kann sich schwer entscheiden. Sie möchte die Freiheit retten und hat doch übermächtig zur Linken den strengen Determinismus der modernen Wissenschaft und übermächtig zur Rechten den ebenso festen Determinismus des Paulus, des Augustin und der Reformatoren, deren tiefere religiöse Kraft sie anerkennen muss. Die schwierige Situation der modernen Theologie in dieser Frage erkennst du aus ein paar einschlagenden Schriften der letzten Jahre. Pastor Lic. Dunkmann bespricht in seiner Schrift über „das Problem der Freiheit in der gegenwärtigen Theologie und das Postulat der Theologie“ die Frage erst philosophisch, dann theologisch. Das wahrhaft erschütternde Resultat des ersten Teils lautet: „Determinismus und Indeterminismus sind also beide unmöglich, und ein Drittes gibt es nicht. Die Philosophie kommt mit dem Problem nicht zu Ende“, sondern nur zum Widerspruch. Und nun weiter: „War die philosophische Frage kompliziert und schwierig, die theologische ist es in ungleich höherem Grade. Diese gleicht einem Labyrinth, aus welchem noch kein Faden herausgeführt hat.“ Und nun zeigt Dunkmann in drei dogmatischen Hauptpunkten, wie die Theologie stets den Indeterminismus fordert, und dann, wie sie ebenso dringend den Determinismus fordert. „Das Vorgetragene genügt, um die Schriftlehre,

speziell die paulinische als letztes und für den protestantischen Theologen bedeutsames Argument für den reinen Determinismus zu erweisen. Das Postulat des letzteren erscheint demnach unabweislich." Aber andere Schriftstellen, bisweilen unmittelbar daneben, sprächen eher für die Freiheit. Die theologische Auflösung dieser Antinomien mündet in „ein Mysterium für unser logisches Denken", in „das Mysterium Gottes".

Natürlich Gott wieder das asylum ignorantiae — wisst ihr Theologen nichts Besseres?

Gegen Dunkmanns Methode, so ziemlich die ganze Dogmatik mit dem Problem der Willensfreiheit zu verquicken, protestiert Wobbermin in seiner Schrift „Theologie und Metaphysik". Er fordert Scheidung der philosophisch-psychologischen Frage, ob die menschlichen Willensentscheidungen naturnotwendig sind, und der theologischen Frage, ob der Mensch zum Heile göttlicher Hilfe bedarf.

Entscheidet sich dieser Theologe nun für die Willensfreiheit?

Er kritisiert scharf Kants intelligible Freiheitslehre, hängt das Freiheitsproblem an das Ichproblem und lehrt die Wahlfreiheit.

Also Indeterminist?

Doch er leugnet das liberum arbitrium indifferentiae als eine abgetane „scholastische These", über die man „kurzerhand hinweggehen könne", da es „schlechthin unhaltbar" ist, dass ein Mensch unter denselben Umständen auch eine andere Handlung hätte wollen können.

Wo bleibt dann noch die Wahlfreiheit? Nein, dieser Indeterminismus genügt mir nicht, weil er im Grunde Determinismus ist. Aber gibt es keine Theologen heute, die sich klipp und klar für oder gegen die Freiheit entschieden?

Nun, die katholischen Schriftsteller sind seit dem

Tridentiner Konzil und als Neuthomisten gehalten, die Willensfreiheit zu verfechten. Sie tun's auch heute; doch sonderbar: v. Liszt darf viele neukatholische Indeterministen in Holland, Belgien, Frankreich wie de Baets, de Groot, Cuche, Tarde, Saleilles als Anhänger der Zweckstrafe für seinen starken Kausalismus zitieren; zugleich bekennen in Deutschland Güttler, Gutberlet u. a. katholische Verteidiger der Willensfreiheit, dass ihnen deren Verträglichkeit mit der göttlichen Allwissenheit unvorstellbar, Geheimnis sei, und Jos. Mack erklärt jetzt in seiner „Kritik der Freiheitstheorien" geradezu: „nach Freiheit suchen ist soviel als nach einem Sein forschen jenseits der Erkenntnis". Uebrigens wird Thomas von Aquino, die neu stabilisierte Autorität der katholischen Lehre, mehrfach als intellektueller Determinist angesprochen.

Aber in der protestantischen Theologie?

Sie war schon von Geburt an auf einen Determinismus hingewiesen. „Das ist die evangelische Doktrin, die", so erklärt Kaftans Dogmatik, „keinen Zweifel darüber lässt, dass alles auf Gottes Wirkung und Gnade abgestellt ist." „Nicht das liberum arbitrium als eine Mittelstellung zwischen Gut und Böse steckt im Menschen drin. Der natürliche Mensch hat gar keine Freiheit zum Guten, und was er tut, ist eitel Sünde." Und ähnlich schon Luthardt: „Die Versetzung aus dem Stande der sittlichen Unfreiheit in den der sittlichen Freiheit kann bei der sittlichen Gebundenheit des sündigen Menschen nur eine schöpferische Tat des erlösenden Gottes sein." Von diesen dogmatischen Grundtendenzen abgesehen, kamen auch von Schleiermacher und Hegel her gar manche, die mit offenem Visier für den Determinismus eintraten wie Romang, H. Ritter und Vatke, und jüngst ward auch O. Pfleiderer in der Auffassung des Charakters und der Sünde als konsequenter Determinist gekennzeichnet; Scholtens Kampfschrift

für den Determinismus hatte schon früher Eindruck gemacht, und 1886 erschien ein Büchlein: „Die Wahlfreiheit des Willens in ihrer Nichtigkeit dargestellt von Pastor Meyer." Auch Dorners ethisches Werk bestreitet die Wahlfreiheit und wird ob seines Determinismus von O. Ritschl gerühmt, der die Unklarheit anderer theologischer Ethiker in dieser Frage rügt und in seiner Studie „über die Kausalbetrachtung in den Geisteswissenschaften" sich wundert, dass die meisten Theologen sich noch immer nicht vom liberum arbitrium trennen mögen. Stange bekämpft in seiner „Einleitung in die Ethik" wenigstens die metaphysische Freiheit, d. h. die Freiheit von der Kausalität als eine ethisch bedenkliche Absurdität und zeigt auch z. B., dass Verantwortlichkeitsgefühl nicht Freiheit fordert, da es sich bei Sklaven des Lasters findet. Ein beachteter Aufsatz von Rolffs 1899 bestreitet die Willensfreiheit als individuelle und erweisbare und erkennt sie nur als Attribut der Gesamtmenschheit in der Zukunft und als Postulat des Glaubens an. Er zeigt, wie Paulus, Augustin, Luther sich schuldig fühlten ohne Freiheit, wie daraus, also auf dem Boden der Erfahrung die Lehre der Erbsünde erwachsen sei. Das Gewissen drückt uns gerade, weil es die Notwendigkeit der Handlung kündet aus unserem angeborenen und durch Abschreckung und sozialökonomische Einflüsse erworbenen Charakter. „Es gibt ein Schuldgefühl, zu dessen Voraussetzungen das Bewusstsein der sittlichen Freiheit nicht gehört." „Jeder Mensch ist in seinen Handlungen dem Zwang unterworfen, ebensowohl durch die Hindernisse und Schranken, die ihm durch seine körperliche und geistige Konstitution auferlegt sind, wie durch die natürlichen Ereignisse, von denen sein Leben abhängig ist, und die mannigfach sich durchkreuzenden Willkürhandlungen der Menschen, in deren Gemeinschaft es mit seiner Existenz verflochten ist. Durch diese doppelte Notwendigkeit ist unser Handeln be-

dingt. Sind wir durch zuversichtliches Vertrauen an Gott gebunden, so erkennen wir in jeder Notwendigkeit den Ausdruck seines Willens" — kann man deutlicher den theologischen Determinismus mit dem naturalistischen vereinigen? Ein Zeichen der theologischen Gärung in dieser Frage war es endlich, dass 1897 und 1900 die Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion ein Preisausschreiben über die Willensfreiheit erliess. Von allen eingelaufenen Arbeiten kamen für die Preisverteilung zwei in Betracht; die eine vom Theologieprofessor Bolliger bekämpft den Determinismus, aber sie bekämpft auch den „pelagianischen Traum" der „lähmend wirkenden" „vulgären Freiheitslehre". Wir sind „relativ frei" gegenüber den Motiven, ohne die wir nicht wollen können, die wir brauchen, aber als unsere Diener. Allerdings „die Einzelsünden sind wesentlich Ausfluss meines durch viele Willensakte entstandenen Charakters". „Wir Menschen tun, obgleich wir uns der Freiheit rühmen, die einzelne Tat, die gute und die schlechte, nicht kraft einer momentanen freien Willensentscheidung; wir handeln vielmehr unserm guten oder schlechten Charakter gemäss, wie wir müssen." Aber wir sind „mit einem Funken wirklicher Freiheit ausgestattet", und „so mag auch die kleine Potenz meines freien Willens die ungeheure Wucht meines im Laufe der Jahre gewordenen Wesens, meine physisch-psychisch-moralische vis inertiae leise beeinflussen". Gewiss ein sehr moderierter Indeterminismus, der auch Kants intelligibler Freiheit kräftig den Garaus macht.

Aber nun die andere Preisschrift!

Ihr Verfasser, der Zürcher Pfarrer Pfister, fasst „den Mut, den gehässigen Ketzertitel eines Deterministen auf sich zu nehmen", und obgleich ihm während seiner Untersuchungen „zeitweise vor dem Determinismus bangte" und ihm der Indeterminismus „ursprünglich weit näher" lag und

„noch später sympathischer“ war, hat er schliesslich doch „rückhaltlos und freudig“ seine deterministische Lehre bekannt, feind dem „unehrlichen“ Schwanken, das Determinismus und Indeterminismus für gleich denknotwendig erklärt und jenen dem Denken, diesen dem Glauben zuweist. Er lässt sich nicht durch falsche Namengebungen täuschen. „Ob die den Willen bestimmenden Faktoren mehr der Aussenwelt angehören oder mehr spontaner Natur sind, ob sie physischen oder psychischen, vernünftigen oder unvernünftigen Charakter tragen, kommt für den Begriff des Determinismus nicht im mindesten in Betracht.“ Und so untersucht er der Reihe nach diese den Willen bestimmenden Faktoren: Nationalität, bürgerliche Sphäre, Erziehung, Heredität, Leiblichkeit und die Gesetze des psychischen Lebens, befragt Ethnologie, Soziologie, Moralstatistik, Pädagogik, Biologie, Physiologie, Psychopathologie und Kriminalanthropologie, und nachdem er all die Schranken und Bedingungen des Willens in der Aussenwelt und in den Gesetzen des Seelenlebens festgestellt, nachdem er weder im Selbstbewusstwusstsein wirklich die Freiheit gefunden, ja im sittlichen Bewusstsein vielmehr „mit grösster Entschiedenheit“ den Determinismus erkannt, während der Indeterminismus ihm „die wichtigsten sittlichen Elementarbegriffe verwüstete“, konfrontiert er die Willensfreiheit mit dem religiösen Bewusstsein. Er beklagt den Semipelagianismus und Synergismus der heutigen Theologie und findet, dass im Streit um die Willensfreiheit „stets der Anwalt des religiösen Bewusstseins dem Determinismus huldigte“, dass die Gegenwart diese Tatsachen vergessen zu haben scheine, dass „auch die liberale Theologie nur selten ein Verständnis für die Herrlichkeit jenes religiösen Determinismus“ habe, „welcher zu allen Zeiten einen der stärksten Pfeiler im Heiligtum der Gewaltigen der christlichen Kirche ausmachte“. „Die Folgen sind offenkundig. Eine kaum glaubliche Unsicherheit und Ver-

wirrung beherrscht fast durchweg das theologische wie das populäre Denken, und es ist schwer verständlich, wie so viele friedlich schlafen können, ohne über unser so ungeheuer ernstes und tiefgreifendes Problem Klarheit gefunden zu haben. Man lese die Tagesblätter, und man erstaunt über das Chaos von Widersprüchen. Stirbt ein armes Weib als Opfer brutaler Misshandlung, so hat Gott es abgerufen, obschon der „indeterminierte“ Wille des rohen Gatten die unmittelbare Ursache ihres Todes war. Nimmt sich ein Verzweifelnder das Leben, so hat ihn Gott nicht abgerufen, obschon gleichfalls ein indeterminierter Wille den Hinschied veranlasste. Hat ein Mensch einen Rausch, so hat er ihn frei gewollt und hätte anders handeln sollen und können. Dient dieser Rausch dazu, ihn und seine Familie vor einem schweren Unglück zu bewahren, so war jener Rausch offenbar nicht indeterminiert, sondern eine göttliche Fügung. Genug, die Widersprüche schwirren wie eine Heuschreckenwolke durch das grüne Land des religiösen Lebens und drohen alle frischen Triebe zu verzehren. Was Wunder, dass der Ungläubige mit schadenfrohem Lächeln, der redliche Fromme mit Angst oder offener Entrüstung auf dieses unwürdige Schauspiel blickt!“ So Pfister. — Er untersucht nun die philosophischen Definitionen der Religion und findet in keiner ein Moment für den Indeterminismus; er befragt die Offenbarungs- und Glaubenszeugnisse und findet: „Angesichts solcher Zeugnisse muss sich der Indeterminismus auf religiöse Geister zweiten Ranges zurückziehen“. Er prüft die einzelnen Inhalte des religiösen Bewusstseins und findet alle dem Determinismus entsprechend, dem Indeterminismus widersprechend, ja er bekennt, dass es ihm „unverständlich, wie ein Indeterminist sich mit seinem religiösen Gewissen abzufinden vermag“. Er untersucht zum Schluss die Folgen beider Lehren für die Religion und findet, dass „der Determinismus dem Geiste des Evangeliums gerecht zu werden“ sucht, dass

er „die ganze Stellung zu Gott viel inniger“ gestalte, ja „die unerlässlichen Bedingungen schaffe zur Erfüllung des höchsten aller Gebote: der Liebe zu Gott“, und der Determinismus „allein befriedigt die höchsten Bedürfnisse des religiösen Gemütes gegenüber der Welt, wie auch er allein die edelsten daraus entspringenden religiösen Tugenden entfaltet“.

Ich begreife nicht, wie so ein protestantischer Pfarrer sprechen kann; ich glaubte immer, gerade die Reformation pries mit Luther die königliche Freiheit des Christenmenschen, stärkte das persönliche Bewusstsein, vertiefte die Verantwortlichkeit, das Sündenbewusstsein, und wer sündigt, ist doch frei.

Nein, die Reformation verwirft gerade den katholischen Satz: nihil esse peccatum nisi voluntarium. „Sündenbewusstsein ist auch bei Leugnung der Willensfreiheit möglich“, bekannte jüngst C. Clemen in einer theologischen Rezension. Und mehr. Die Wirklichkeit der Sünde in der Menschheit — ich zitiere Lipsius' Dogmatik — wird von der unmittelbaren religiösen Vorstellung in der heiligen Schrift auf den Sündenfall zurückgeführt. Vor dem Falle hat der Mensch unbedingte Wahlfreiheit (liberum arbitrium) zwischen Gutem und Bösem, nach dem Falle war er mit Naturnotwendigkeit der Herrschaft des Bösen unterworfen. Als geschichtliche Folge des Sündenfalls wird die Erbsünde betrachtet, die von der biblischen Vorstellung überhaupt als Vererbung der Sünde und des Todes von Adam auf das ganze Menschengeschlecht, von der Kirchenlehre bestimmter als die jedem einzelnen natürlich erzeugten menschlichen Individuum um Adams willen zugerechnete Verdammlichkeit vor Gott, zugleich aber als angeerbte persönliche Sündhaftigkeit bezeichnet wird. Der natürliche, d. h. von der Erbsünde behaftete und noch nicht durch die Gnade wiedergeborene Mensch ist hiernach von Geburt zu allem geistlich Guten unfähig und nur zum Bösen frei, daher aus der sündlichen Na-

turbeschaffenheit notwendigerweise ein sündiges Tun hervorgeht. So zeigt es diese Dogmatik.

Allerdings, die Erbsünde ist die determinierte Sünde. Wer alle Sünde aus der Erbsünde erklärt, der hebt die Freiheit auf oder schiebt sie auf Adam zurück und bindet den einzelnen an das Menschengeschlecht. Aber gibt es nicht Theologen, die nicht mehr die Erbsünde lehren und dafür die Freiheit?

Mag auch das Dogma der Erbsünde fallen, die Freiheit ist darum nicht gerettet, sie zerschellt an einer andern christlichen Lehre, an der Lehre von der Gnade. Wäre der Mensch frei zum Guten wie zum Bösen, so wäre er ja nicht erlösungsbedürftig, und so würde „die Notwendigkeit der Sendung Jesu, seines Lehrens, Leidens und Sterbens geleugnet“.

Aber der Mensch könnte doch durch rechten Glauben und guten Willen der Gnade entgegenkommen, und die Gnade brauchte nur helfend zu sein beim freien Willen.

Nein, antwortet dir z. B. Pfister: „Durch Gottes Gnade einzig und allein, sola gratia ist der Christ, was er ist“. „Kein Fünklein von Anderskönnen darf dabei übrig bleiben, denn sonst verlöre die göttliche Gnade ihre Zuverlässigkeit.“ Und Pfister beruft sich auf Augustin und Luther, die beide früher den Glauben als eine freie Tat des Menschen angesehen hatten, aber sich zur Absolutheit der Gnade bekehrten, als ihnen der Sinn der Stelle aufging: „was hast du, o Mensch, das du nicht empfangen hast“.

Aber kann so der Mensch nicht eben von Gott den freien Willen empfangen haben, damit er die Gnade verdienen, stets selber wählen kann zwischen Gut und Böse —

ja, nicht wahr, und immer hin- und herschaukeln kann zwischen beiden? Beim Indeterminismus, sagt Jul. Müller in seinem Werk: „Die christliche Lehre von der Sünde“, „hätte niemand das Recht es auch nur unwahrscheinlich zu

finden, dass, wer heute ein wiedergeborener Christ ist, sich nicht morgen in einen ruchlosen Bösewicht verwandelt haben, dass der Engel vor dem Throne Gottes nicht im nächsten Augenblick zum Teufel geworden sein wird, und umgekehrt; denn der gleichgültigen Freiheit liegt das Abspringen von einer gewöhnlichen Richtung vollkommen ebenso nahe als das Verharren. Darum müsste diese alles in Frage stellende Unsicherheit auch fortdauern in alle Ewigkeit; sie könnte nur aufgehoben werden durch Vernichtung dieser Wahlfreiheit, welche doch zum Wesen nicht allein des Menschen, sondern des persönlichen Geschöpfes überhaupt gehören soll. Ja, näher erwogen, verlieren alle diese Begriffe, Stand der Heiligung und Sündendienst, Wiedergeborener und Unwiedergeborener, Engel und Teufel, Reich Gottes und Welt, Himmel und Hölle, ihre Bedeutung; denn sie alle beziehen sich auf Zustände, die nicht auf Naturbestimmtheit, sondern auf einer Entschiedenheit und beharrlichen Richtung des Willens beruhen. Eine solche aber gibt es nicht nach dieser Freiheitslehre, sondern jede einzelne Willensbestimmung ist ein absoluter Anfang, durch nichts Gewordenes bedingt." Hast du verstanden? Himmel und Hölle, Engel und Teufel unterscheiden sich wesentlich durch ihre Willensrichtung. Ist nun der Wille frei, so kann in jedem Augenblick der Himmel Hölle werden, der Teufel Engel werden und umgekehrt. Es gibt eben dann weder Himmel noch Hölle, weder Teufel noch Engel.

Die gibt's vielleicht auch wirklich nicht. Wenn ich nun Zweifel hege an der ganzen Gnadenlehre?

Spielst du nun plötzlich den Aufklärer? und wolltest dich doch anfangs gar gläubig in den Schoss der Kirche retten!

Nennst du's schon Unglauben, wenn ich einzelne Dogmen preisgebe, die der Freiheit im Wege stehen? Ich halte mich um so fester an das Grundwesen aller Religion, den Glauben an G o t t —

Damit rettest du am allerwenigsten die Freiheit. Je grösser und reiner du Gott denkst, desto mehr versinkt die Freiheit in's Nichts. Wer Gott denkt, denkt die Vollkommenheit; sie liegt im Begriffe Gottes — so lehrten schon die Scholastiker, und einen unvollkommenen Gott hat seitdem noch kein Theologe gedacht. Nun denke sie aus, die vollkommenen Grundeigenschaften Gottes: allgegenwärtig, allwissend, allmächtig!

Für mich ist Gott die Vorsehung, die Weltordnung.

Aber die Vorsehung ist doch allwissend; die Vorsehung sieht vorher, was der Mensch tun wird. Also ist stets vorausbestimmt, wie der Menschenwille sich entscheiden wird; also ist der Wille niemals wirklich wahlfrei; er kann nicht anders, er muss sich entscheiden in der von der Vorsehung vorgesehenen Weise. Das göttliche Vorhersehen, erklären Rothe, Frank u. a. Dogmatiker, ist nur zu denken als Aufhebung der menschlichen Freiheit.

Aber die Vorsehung geht doch nur aufs Grosse und Allgemeine, dem Einzelnen lässt sie Freiheit; sie hätte viel zu tun, wenn sie sich um alle Kleinigkeiten kümmerte.

Offenbar muss die Vorsehung entlastet werden; sich um alles zu kümmern, geht wahrscheinlich über ihre Kräfte —

Nein, so meine ich's nicht; aber sie ist nicht kleinlich; die Vorsehung denkt nur ans Grosse —

Für den Gott, der die Haare auf deinem Haupte gezählt, gibt's nichts Kleines und gibt's nichts Grosses. Und kannst du mir auch eine Grenze sagen zwischen gross und klein?

Ich meine, die Vorsehung denkt nur ans Allgemeine, nicht ans Einzelne.

Das heisst wohl, Gott denkt nur an die Völker, die einzelnen Menschen aber sind ihm gleichgültig? Diesen Gott, der sich um die Menschen nicht kümmert, hast du von den Epikureern.

Nein, nein, die Vorsehung denkt auch an den Einzelnen, aber nur in grossen Dingen

d. h. die Vorsehung hat vorausbestimmt, ob der Einzelne sich zu einer Heldentat oder zu einer Schurkerei entschliesse, aber sie lässt ihm Freiheit, ob er sich eine Zigarre anstecke oder nicht. Je grösser ein Wesen und seine Tat, desto mehr ist sie offenbar prädeterminiert; je unbedeutender, desto weniger. Der Mensch wäre gebunden, aber das Infusorium hat Wahlfreiheit in seinen Sprüngen.

Nein, nein, ich meine es so: die Vorsehung sieht nur die Ziele und Zwecke voraus, aber in den Wegen und Mitteln lässt sie Freiheit.

Kannst du so sicher sagen: dies ist Ziel und Zweck und jenes nur Mittel? Ist nicht jedes Ziel in der Weltordnung wiederum Mittel für ein höheres Ziel? Von einem höheren Standpunkt ist alles nur Mittel, Weg, Vorbereitung für das Heil, das am Ende kommt; von einem höheren Standpunkt kann aber auch umgekehrt jedes Lebewesen und jede Tat selbständig Wert und Zweckbedeutung haben.

Zweckbedeutung hat nur das Moralische, das übrige ist Mittel —

dann wäre gerade das Moralische durch die Vorsehung bestimmt, also gerade die moralische Freiheit verloren, die du doch retten wolltest.

Ich meine es so: die Vorsehung gibt, um's mit einem groben Vergleich zu sagen, die Generalstabsidee; die Ausführung im Einzelnen ist den Menschen vorbehalten.

Aber von der Ausführung als der Verwirklichung des Generalstabsplanes hängt gerade erst Sieg oder Niederlage ab; ein kleiner Wachtposten kann alle fein durchdachten Pläne zuschanden machen; kleine Ursachen, grosse Wirkungen! Soll so die Vorsehung mit ihren Plänen vom kleinen Menschen abhängig sein? Ich will dir einen besseren Vergleich bringen: William James, der grosse Psycho-

loge, jetzt wohl der bedeutendste amerikanische Philosoph, vergleicht Gott mit einem überlegenen Schachspieler, der seinem Partner einige Freiheit lässt und doch unfehlbar gewinnt. Man hat dagegen schon eingewendet, dass diese Freiheit des Partners im Lauf des Spiels unter dem Zwang der Züge des Meisters immer mehr zusammenschrumpfe und schliesslich ganz verschwinde. Aber das sagt nicht genug. Ist denn der Partner überhaupt jemals wirklich frei? Wenn der Meister ein wirklich allwissender Meister ist, dann wird er den Partner ganz durchschauen und schon beim Anfang des Spiels wissen, welche Züge jener machen wird. Es hilft nichts: die Freiheit widerstreitet der Vorsehung, der Allwissenheit Gottes, für die es keine Ueberraschungen gibt: hier haben schon vor Jahrzehnten namentlich vom Standpunkt der junghegelschen Theologie aus Vatke und Zeller allen Ausflüchten den Weg abgeschnitten, andere vom Standpunkt Schleiermachers, dem Romang und H. Ritter folgen und der den ganzen Naturzusammenhang aus der göttlichen Ursächlichkeit ableitet, und noch kräftiger Scholten, der z. B. anführt: „Wenn Gottes absolutes Wissen das Freie nicht mit einschliesst —, so hat es trotz allem, was Gott gehofft und gewünscht hätte, vom Willen der Juden und von Pilatus abgehangen, ob das Kreuz Christi der Segen der Welt werden sollte." Doch im Weltplan Gottes habe eben das Tun der Bösen wie der Guten gelegen, und dieser Weltplan ist ein Ganzes und hat keine Lücken für die Freiheit, mag auch James über das Block-Universum spotten.

Aber muss denn der Weltplan Gottes von Anfang an fertig sein? Kann Gott ihn nicht je nach den freien Taten der Menschen immer neu gestalten und entwickeln?

Das nennst du einen vollkommenen Gott, der einen unfertigen Weltplan aufstellt, ihn immer flickt und korrigiert je nach der Richtung, in der ihn die Menschen zerren?

Nun, dann könnte ja auch der Weltplan Gottes trotz der Freiheit der Menschen durchgeführt werden, weil Gott durch seine Allmacht es immer wieder gut macht, wenn die Menschen durch ihre Taten seinen Plan durchkreuzen.

Aber siehst du nicht, dass es der Allmacht Gottes überhaupt widerstreitet, dass die Menschen seinen Plan durchkreuzen? Zwingender noch als die Allwissenheit hebt die Allmacht Gottes die Freiheit auf; denn sie duldet keine Macht neben sich. Gott, der Schöpfer der Menschen ist damit die Ursache aller ihrer Taten. Gott der Allmächtige ist der Herr alles Geschehens, also auch alles Handelns und Wollens. Begreifst du jetzt, dass das Wesen der Religion den Determinismus fordert? Jodl meint, der Indeterminismus sei bei dem weitaus grössten Teil der religiösen Ethik nur scheinbar, und Wundt leitet überhaupt den ganzen Streit um die Willensfreiheit her aus dem Gegensatz des moralischen und des religiösen Interesses. Das religiöse Gefühl neige zum Determinismus.

Doch eben das moralische nicht, und wo bleibt die Moral bei deinem göttlichen Fatum?

Sind dir Geduld, Ruhe und Ergebung in die Schickungen Gottes nichts? Fechner preist sie als „Segen des Determinismus, den alle haben könnten, hielten sich nicht alle mit der indeterministischen Freiheitslehre getränkte Christen über den Türkenglauben hoch erhaben“.

Ja, aber dieser Türkenglaube lähmt und erzieht nicht.

Bedenke: Nietzsche preist den amor fati! War Nietzsche ein Türke? Ein lahmer Schläfer? Wollte er nicht ein Erzieher sein?

Ja, aber ein unmoralischer.

So nimm einen anderen Denker, den sanft moralischen Fechner: „Setzen wir einmal, ein Junge, der seine Unarten erst ganz naiver Weise begangen hat, hört, dass alles in der Welt, auch Wollen und Handeln des Menschen aus

reiner Notwendigkeit folgt. Halt, denkt er, damit kannst du ja künftig deine Unarten entschuldigen; und alsbald begeht er eine solche; der Vater schlägt ihn dafür. Was schlägst du mich, sagt der kluge Junge, ich kann nichts für meine Unart, die Notwendigkeit meines Wesens bringts so mit. Ganz gut, sagt der Vater, aber die Notwendigkeit meines Wesens bringts auch mit, dass ich dich dafür schlage. Der Junge meint, was geht mich diese fremde Notwendigkeit an, wenn die eigene innere Notwendigkeit mich antreibt, dieselbe Unart zu begehen; also begeht er sie aber- und abermals; jedesmal schlägt ihn der Vater dafür stärker; und damit findet sich der Junge endlich doch innerlich genötigt, dieselbe Unart nicht mehr zu begehen. Für den Jungen setze den Menschen, für den Vater die göttliche Weltordnung".

Erst machst du mich zum Türken und jetzt zum Prügelknaben und die Weltordnung zum schweren Fatum und zur Rute des Menschen.

Nun, die Weltordnung soll wie die idealste Staatsordnung sein, du sollst ein erwachsener Bürger darin sein und wie Posa sprechen: ich geniesse die Gesetze! Und gibt's eine Staatsordnung ohne Gesetze? „Nach dem Deterministen", sagt Fechner, „beruht alle Ordnung im geistigen wie materiellen Geschehen auf Gesetzlichkeit." Freiheit aber wäre Unordnung, der freie Mensch der Störenfried der göttlichen Weltordnung, ein Widerspruch gegen die Schöpferallmacht, die die Welt als wundersames Uhrwerk gebaut und eingerichtet. Die Freiheit wäre nur die Freiheit der Uhr, falsch zu gehen. Und danach verlangst du so sehr? Und dafür lässest du Gott einen unvollkommenen Werkmeister sein?

Die Welt als göttliches Uhrwerk? Das klingt mir zu wundergläubig; da folge ich noch lieber den modernen exakten Wissenschaften mit ihrer Naturnotwendigkeit. Aber ist es nicht schrecklich, dass mich der Determinismus von einem Extrem ins andere wirft?



Sei ruhig, die Extreme finden sich zusammen, das Netz schliesst sich um dich und deine Freiheit von beiden Seiten. Siehst du denn nicht, dass dies göttliche Weltuhrwerk und der Naturmechanismus eins sind? Die Fassung der Welt als göttliches Uhrwerk war im 17. Jahrhundert beliebt bei den Denkern, die gerade die moderne mechanische Weltanschauung begründeten, und Galilei, Kepler und Newton priesen Gott als den Weltordner und Naturgesetzgeber, und noch im 19. Jahrhundert hat der Erzmechanistiker Dubois Reymond zuletzt die Welt auch als Schöpfung verstehen können. Der Materialist Ribot spricht, wie man bemerkte, respektvoll über die Gnade, und Comte, der positivistische Anbeter der Naturgesetze folgte St. Simons Lehre von der göttlichen Prädestination. Die strenge, vollkommene Naturordnung ist eben gottgesetzt; ob aber göttliche Ordnung, ob blosse Naturordnung, ob göttliche Naturordnung, sie ist unverbrüchlich und duldet keine Lücken für deine Freiheit. Gott und Natur schliessen einen Kreis um dich, und du bist gefangen.

Nun habe ich sie alle durchgefragt, die Fakultäten: Philosophie, Jurisprudenz, Medizin und leider auch Theologie, und wenn selbst der Theologe mich nicht retten kann vor der strengen Naturordnung, ja mich schliesslich mit frommen Gedanken selber hineinstösst, dann geb ich's verloren. Kann wirklich auch der Fromme sich mit der strengen Kausalität menschlicher Handlungen, ja der Weltgeschichte befreunden?

Denke an die Pointe des frommen Pascal: das Antlitz der Erde wäre ein anderes geworden, wäre die Nase der Kleopatra ein wenig kürzer gewesen! Sie hätte auf Roms Feldherrn anders gewirkt.

Ich beuge mich in Hochachtung und Demut vor der allmächtigen Nase der Kleopatra, indessen wäre es mir doch

lieber, wenn du mich mit meiner eigenen Nase auf einen recht drastischen Beweis für die Determiniertheit der menschlichen Handlungen stossen würdest. Aber dazu ist der Theologe zu spekulativ; ich brauche einen Mann der strengen Beweise. Da mir der Himmel nicht half, so kehre ich zur Erde zurück und fordere konkrete Daten.

Nun gut, ich lasse das Wort hier dem Kollegen von der anderen Fakultät. Der bringt dir nicht nur einen Beweis, sondern eine ganze Wissenschaft voller Beweise für die menschliche Unfreiheit, eine Wissenschaft, die geradezu lebt von dieser Unfreiheit, und die nichts anderes ist, als ein monumentaler Beweis der Willensunfreiheit.

Beweise habe ich genug; gib mir exakte Daten, womöglich Zahlen!

Es ist eine Zahlenwissenschaft, ja die Zahlenwissenschaft selbst, angewandt auf die menschlichen Handlungen; es ist die Moralstatistik, und sie beweist in ihrer Exaktheit die menschliche Determination so wunderbar, dass man die Determination als Prädetermination sich zu erklären suchte. Wieder hält sich die mechanistische Exaktheit gerade zunächst an die Frömmigkeit. Ein Anfänger dieser Wissenschaft, Süssmilch, nennt 1741 Gott den unendlichen und genauen Arithmeticus auch für die Veränderungen des menschlichen Geschlechts, und der berühmte Moralstatistiker v. Oettingen sieht hier einen mathematischen Beweis für Gottes universelle Weltordnung, für die Erbsünde usw.

Gib ein Beispiel deiner Statistik!

Ich lese z. B., dass im November 1900 9968 Personen in den Gasthöfen einer Stadt abgestiegen sind, im Jahre vorher waren es 9966. Ist das nicht merkwürdig? Hat diesen Menschen ein Dämon befohlen, dass sie in gleicher Stärke übers Jahr in den Gasthöfen antreten? Sind sie Marionetten, dass sie, wie durch einen Draht gezogen, pünktlich wieder erscheinen?



Das ist nicht so merkwürdig. Im Juli und August sind's sicher mehr Menschen, die in den Gasthöfen absteigen.

Woher weisst du das?

Nun, da machen sie doch mehr Reisen.

Du behandelst also selber die Menschen als Marionetten, deren Bewegungen du vorausbestimmen kannst? Es gilt ja auch für sie das Naturgesetz der Trägheit. Sie steigen stets in gleicher Zahl in den Gasthöfen ab, bis eine fremde Ursache die Zahl verändert. Kommen einmal weniger oder mehr, so suchst du, oder so suchen die Hoteliers sofort nach dieser äusseren Ursache. Höre nur das Gespräch der Hotelportiers am Bahnhof: die sind alle Deterministen. Ist es nicht unerhört, dass die anscheinend willkürlichsten Handlungen der Menschen wie Reisen so berechenbar, also gebunden sind?

Reisen muss man aus Beruf oder zur Kur oder, weil's Mode ist.

Aber die Berufswahl zeigt dieselbe statistische Regelmässigkeit, und dann: heiratet man auch aus Beruf? Begeht man Verbrechen zur Kur? Oder Selbstmord, weil's Mode ist? Die Moralstatistik zeigt dir aber, dass all diese grössten Willensentschlüsse des Menschen mit der Gleichmässigkeit eines Naturgesetzes erfolgen. Und diese Regelmässigkeit geht ins Spezielle; der Moralstatistiker v. Oettingen z. B. führt an, dass in England in den 5 Jahren 1853—57 regelmässig 5 Prozent Männer im Alter von 35—40 Jahren heirateten und ebenso regelmässig 4 Prozent Frauen. Es variiert nur bei jenen zwischen 5, 2—6 und bei diesen zwischen 4, 1—3. Im Alter von 45—50 Jahren waren's regelmässig 1,4 oder 1,5 Frauen. Von 55—60 Jahren heirateten stets 0,8 oder 0,9 Männer und 0,3 oder 0,4 Frauen. Und in den Jahren 1855, 56, 57 heirateten stets genau 1,0 Männer und 0,3 Frauen über 60 Jahre. Die Altersheiraten erscheinen doch gewiss als launische Kuriositäten, und doch kommen sie wie kom-

mandiert. Der Einzelne ist doch gewiss einigermassen frei in seiner Heiratswahl. Und doch heirateten sich z. B. in den 10 Jahren 1889—1898 in Berlin regelmässig gegen 100 Geschwisterkinder, in einigen Jahren waren's je 110, in drei Jahren je 107. Du siehst, der Liebesgott führt genaue Rechnung und lässt dir keine Wahl.

Nun, Heiraten ist normal und natürlich und kommt darum regelmässig.

Sind Verbrechen auch normal und natürlich? Sie kommen nicht minder regelmässig. Lies nur die Berichte von Böckh, Neefe u. a. Statistikern. In den 6 Jahren 1894 bis 1899 sind z. B. in Deutschland von 1000 strafmündigen Personen je 12 wegen Verbrechen und Vergehen gegen die Reichsgesetze verurteilt worden. Einmal 12,6, einmal 12,5 in den vier andern Jahren 12,4. Und das geht wieder ins einzelne. In den Jahren 1892, 93, 94, 95 wurden z. B. auf dem Berliner Polizeikommissariat je ca. 23 000 Personen wegen Diebstahls verzeigt. Schon Quetelet sagt: les crimes se reproduisent chaque année dans le même nombre, avec les mêmes peines, dans les mêmes proportions, und ein Gesetzgeber müsse ebenso das Budget der Verbrechen eines Staates aufstellen wie das seiner jährlichen Ausgaben und Einnahmen; denn man könne vorausberechnen, wieviel Personen im Jahre Mörder, Giftmischer und Fälscher werden müssen.

Grauenvoll!

Aengstige dich nicht, man kann ungefähr auch vorausberechnen, wieviel Menschen Schokolade trinken oder, wie Pfister sagt, unfrankierte Briefe absenden werden.

Ja, wieviele Menschen, aber nicht welche! Die Individuen sind frei, nur die Massen mögen gebunden sein.

Die Massen bestehen wohl nicht aus Individuen? Dieser naive Einwand ist schon öfter von Quetelet bis Simmel und sogar von Lotze widerlegt worden.

Aber auch die Massenzahlen der menschlichen Willenshandlungen bleiben doch niemals ganz gleich, sie schwanken doch.

Aber die Zahlen der Naturereignisse, der ungewollten Geschehnisse bleiben sich auch nicht gleich; ein gewisses Schwanken ist also noch kein Beweis der Freiheit. Ja, es hat sich statistisch herausgestellt, dass die jährliche Zahl der Heiraten zumeist beständiger bleibt als die Zahl der Todesfälle, dass also sog. freie Handlungen gebundener sind als anerkannt unfreiwillige Erlebnisse. Man könnte also wie eine Lebensversicherung, Unfall-, Hagel- und Feuerversicherung gerade so gut eine Heiratsversicherung gründen (für Heirat oder gegen Heirat), ja mit grösserer Sicherheit, da die Zahlen konstanter sind. Es geschehen in diesem Lande bei diesem Alter so und soviele Todesfälle, so und soviele Heiraten — da lässt sich die Wahrscheinlichkeit für dich berechnen. Es gibt ja auch eine Diebstahlversicherung. Da siehst du, wie wir die freiwillige Tat des Diebstahls genau so als berechenbaren, determinierten Faktor einschätzen wie Naturereignisse. Der freie Wille wird durch die Zahlen klar und deutlich eliminiert. Du könntest auch ebenso wie eine Lebensversicherung eine Selbstmordversicherung gründen. Wie kann man von freiem Willen reden, wenn die sog. freiwilligen Todesfälle, die Selbstmorde genau so regelmässig, gesetzmässig erfolgen wie die unfreiwilligen Todesfälle? Nicht nur die Selbstmorde lässt die Statistik vorausberechnen, selbst die zu wählende Todesart schreibt sie vor. Drobisch führt nach Quetelet und Wappäus aus den 30er bis 50er Jahren vier je fünfjährige Perioden vor. In drei dieser Perioden haben genau je 32 Französinnen sich erschossen. Von 1000 männlichen Selbstmördern in Frankreich töteten sich in diesen vier Perioden durch Ertränken in der ersten Periode 280, in der zweiten 295, in der dritten 276, in der vierten 267. Du siehst, ganz ähnliche Zahlen! Weit

höhere, aber auch gleichmässige Zahlen ergeben die Französinnen, die in diesen vier Lustren ins Wasser gingen: 482, 472, 457, 457. Eine nicht so grosse, aber auch konstante Neigung zeigten die Frauen sich zu erhängen und zu erdrosseln: 250, 272, 272, 273 sind die Zahlen für diese Perioden. Weit weniger sind sie prädestiniert zum Selbstmord durch Stich oder Schnitt: 25, 24, 27, 28 lauten hier die Zahlen; bei den Männern lauten sie höher: 45, 48, 43, 45. Ist es nicht unheimlich, dass jährlich ungefähr gleichviel Menschen desselben Geschlechts zur selben Todesart greifen, als forderte ein Minotaurus seinen Tribut?

Ja, es ist unheimlich; aber die Zahlen bei den Todesarten variieren doch ein wenig.

Sie variieren auch und eher noch mehr bei den verschiedenen Krankheiten, denen die Menschen erliegen. Wären die Menschen frei, woher diese erschreckende Konstanz der Selbstmorde in jedem Jahre, warum begehen sie nicht in einem Jahre zehn Mal so viel Selbstmorde, in einem andern gar keine?

Die Not treibt sie.

Dann sind sie gewiss nicht frei. Aber, wenn es sein muss, warum die Konstanz auch in den Todesarten? Warum müssen immer an 500 Frauen sich ertränken und an 25 sich erstechen, warum erstechen sich nicht einmal zur Abwechslung 500 und ertränken sich 25? Warum erschiessen sich immer gegen 200 Männer, aber nur ca. 10 Frauen, warum nicht einmal umgekehrt?

Die Schusswaffe ist den Männern eher zur Hand und gewohnter, und sie sind äusserlich mutiger.

Du gibst mir damit nur Erklärungen der Unfreiheit aus den Umständen, aus dem angeborenen Geschlechtscharakter, der auch die äussere Situation und damit die Ver-

suchungen zum Verbrechen bestimmt. Von 100 000 Strafmündigen in Deutschland kamen nach Aschaffenburg in den Jahren 1886, 1891, 1896 auf 1742, 1826, 2079 bestrafte Männer nur 361, 382, 389 bestrafte Frauen. Aehnlich wirkt der Nationalcharakter variierend. Ferri fragt mit Recht, warum doch, wenn der Wille frei ist, in Italien alljährlich 3—4000 Mörder auftreten, in dem mehr bevölkerten Frankreich nur 6—700, in Deutschland 5—600, in England 2—300, in Spanien 2—3000, warum es nie vorkommt, dass in einem Jahre 400 000 oder gar keine Morde geschehen.

Aber die Zahlen ändern sich doch auch.

Gewiss, so wie nach dem Gesetz der Trägheit auch ein Körper seinen Zustand ändert durch eine äussere Ursache. Die Moralstatistik zeigt, wie soziale Ursachen die Zahlen ändern; aber auch in konstanter Weise. So sagte schon Quetelet: „Die Gesellschaft bereitet das Verbrechen vor, der Schuldige ist nur das Instrument, das es ausführt.“ So hat man längst gesehen, dass die Einführung der Zivilehe die unehelichen Geburten vermindert hat, deren Zahl, wie Lexis anerkennt, auch stark von den Lohnverhältnissen der Arbeiterinnen abhängt. Aschaffenburg konstatiert, dass mehr als ein Drittel aller Körperverletzungen am Sonntag geschehen, offenbar unter dem Einfluss des Alkohols. Oettingen schon fand, dass bei Missernten die Zahl der Heiraten, der illegitimen Geburten und der Sittlichkeitsverbrechen sinkt, dagegen die Zahl der Eigentumsverbrechen steigt. Bei steigendem Wohlstand umgekehrt. Die statistischen Tabellen zeigen dir, wie genau selbst die einzelnen Verbrechen berechenbar sind, so dass, wie Lotze meint, bei den doch bestimmten Diebstählen die Wahlfreiheit höchstens noch darin bestehen kann, ob die Herrschaften zu Fuss oder zu Pferde stehlen wollen. Aber wenn die Statistik auch darüber Tabellen aufstellt, ist es auch mit dieser letzten Freiheit vorbei, und man wird nicht einmal mehr zwischen

Schimmel und Rappen wählen dürfen. Im übrigen aber hat wohl Goethe recht: „Freund, wer ein Lump ist, bleibt ein Lump zu Pferde wie zu Fusse.“ Doch die ganze verblüffende Allmacht jener statistischen Prädetermination bringt Ad. Wagner zum Ausdruck — und mit diesem Zitat will ich schliessen: „Denken wir uns, in jener guten alten Zeit, in welcher man fabelhaften Reisebeschreibungen wie denen Swifts in seinen Erzählungen von Gulliver mehr Geschmack abgewann wie gegenwärtig, hätte ein Schriftsteller, um seinem Publikum etwas Neues zu bieten, etwa folgende Schilderung eines fremden Volkes und Staates entworfen. In diesem Lande wird für ein jedes Jahr im voraus durch das Staatsgesetz bestimmt, wie viele Paare heiraten dürfen, welche Altersklassen unter einander heiraten, wie viele junge Mädchen alte Männer, junge Männer alte Frauen bekommen, bei wie viel Paaren die Altersdifferenz so gross, bei wie vielen sie so gross sein, wie viel Witwen und Witwer wieder heiraten, wie viel Ehen durch die Gerichte geschieden werden sollen u. s. w. Alsdann bestimmt das Los unter den einzelnen Geschlechtern, Alters-, Zivilstands-, Berufsklassen die einzelnen in der gesetzlichen Zahl, welche sich heiraten sollen. Ein anderes Gesetz der Staatsgewalt normiert im voraus die Zahl derjenigen Personen, welche ihrem Leben im nächsten Jahre durch Selbstmord ein Ende zu machen haben, und verteilt diese Zahl nach einem vorausbestimmten Verhältnis auf die Geschlechter, die Alters- und Berufsarten u. s. w., verordnet endlich auch gleichzeitig, wie viele dieser den verschiedenen Klassen angehörenden Personen das Wasser, den Strick, die Pistole, das Messer, das Gift u. s. f. als Mittel zum Selbstmorde benützen sollen. Wiederum bezeichnet dann das Los auf Grund dieser Vorschrift die Individuen, welche sich das Leben zu nehmen haben. Ein drittes Gesetz des Staates setzt in ähnlicher Weise fest, wieviele und welche Verbrechen im nächsten Jahre begangen werden sollen, welche

einzelnen Klassen der Bevölkerung diese Verbrechen auszuführen haben, wie viele Verurteilungen und Freisprechungen dafür erlassen werden, wieviele und welche Strafen eintreten, und auch hier entscheidet dann das Los wieder über den einzelnen aus dieser und jener Klasse, welcher das Verbrechen zu begehen und dafür zu leiden hat. Ebenso bestimmen viele andere Gesetze im voraus die Vornahme anderer böser und guter Handlungen nach Zahl und Art und Verteilung auf die einzelnen Bevölkerungsklassen in der geschilderten Weise. Kurz, alle die Handlungen, welche wir frei und nach eigener Bestimmung und eigenem Gutdünken vorzunehmen pflegen, diese werden nach der Beschreibung unseres Reisenden in jenem Staate von oben aus geboten und angeordnet, und ihr Zahlenverhältnis festgesetzt. Und das Volk dieses Staates fügt sich vollkommen darein und führt jahraus jahrein die Gesetze treu aus — — Aber was auf solche Weise niemals künstlich durch Menschenwillen und Menschengewalt durchgeführt werden könnte, das vollzieht sich wunderbarer Weise von selbst infolge der natürlichen Organisation der menschlichen Gesellschaft. Denn jenes fremdartige Bild des abenteuerlichsten Volks und Staats, ist es nicht genau dasjenige, welches uns unsere Völker und Staaten bieten, nur dass hier ein dem einzelnen unfühlbares Gesetz der Natur zur Ausführung gelangt? — — Das Merkwürdigste dabei aber bleibt, dass wir in dieser Weise als dienende Glieder eines grossen Mechanismus fungieren, dennoch aber eine ganz unbeschränkte freie Bewegung besitzen, welche diesen Mechanismus nicht in vorgezeichnetem Gange stört. Ja, glauben wir doch darüber hinaus sogar noch vollkommen frei und selbstbestimmend zu handeln, während wir im grossen und ganzen nur bestimmt werden, während unsere Handlungen, in der Masse betrachtet, von festen allgemeinen Ursachen beherrscht werden und wie die Prozesse der physischen Weltordnung vor sich gehen."

Es ist genug. Ich habe nichts mehr zu sagen; gib mir nur Zeit, die Masse der Gründe, die mich überwältigt, zu verdauen — dann will ich mich zum Determinismus bekehren.

Und du tust recht daran; du darfst ihn ruhig hinnehmen als reifste Frucht des 19. Jahrhunderts und als Tendenz und Ergebnis aller Wissenschaften.

UMKEHR

Die innere Stimme

Und dennoch, dennoch wage ich's, am Determinismus zu rütteln.

Du warst ja immer ein Träumer und gingst stets Sonderwege; dass du aber so aller Richtung, allem Grundstreben der Zeit entgegenläufst, so deinem Jahrhundert abgestorben, allem Fortschritt den Rücken kehrst, ein leibhaftiger Anachronismus — das würde ich bewundern, wenn ichs nicht närrisch finden müsste und unfruchtbar. Zwar bin auch ich einmal als ein Naiver gegen den Determinismus angerannt, staunend erst und dann empört; aber ich hab's erfahren: es war, als wollte ich mit dem Kopf gegen Eisenwände rennen. Lange und schwer habe ich gerungen; denn ich liebte die Freiheit — nun ist es ausgekämpft; ich habe mich mit dem Determinismus eingelebt wie in einer Vernunftehe. Und nun bin ich geborgen; ich habe ein geistiges Heim, zwar anders, als ich's geträumt, aber es ist doch ein fester philosophischer Boden, den mir die Kausalität gibt, und all die modernen Wissenschaften binden Stein an Stein und führen ringsherum deterministische Mauern auf; so fühle ich mich in gutem Schutz; denn das Haus des Determinismus ist fest und unerschütterlich.

Unerschütterlich?

Du kennst es eben nicht.

Doch auch ich war Determinist und war's mit Leidenschafft, und als Student turnte ich wie ein Akrobat auf den

glattesten Argumenten des Determinismus und sah von der Höhe der Kausalität auf die Indeterministen herab als auf geistig Zurückgebliebene. Und ich plante ein Buch, um endlich der Willensfreiheit den Garaus zu machen; ich las, machte Auszüge, sammelte Material, häufte Beweise — und endlich liess ich's liegen, weil mir der Determinismus so selbstverständlich ward, dass ich's trivial fand, ihn zu begründen. Und er versank ins Unbewusste, und als ich nach Jahr und Tag ihn wieder hervorzog, da war er mir kälter und fremder geworden; ich hatte ihn noch, aber ich konnte ihn vor mich halten und sah seine Löcher und Schatten, und gleich all jenen andern grossen Selbstverständlichkeiten des Zeitgeistes, gleich Empirismus und Mechanismus, gleich Utilitarismus und Sozialismus, sank er zurück zum Aussenwerk, zum zeitlichen Gewand, das man auch ablegen konnte.

Aber hast du denn alles vergessen, all die zwingenden, unüberwindlichen Beweise gegen den freien Willen?

Ich habe keinen vergessen; aber sie woben sich alle mir nur wie ein Netz um den Leib, als eine grosse Aeusserlichkeit; drinnen hörte ich wieder die alte Stimme, leicht zu übertönen, doch nie verstummend in jedem Menschen: Frei bin ich, denn ich will und lebe; ich bin mein Herr und kann nicht Mechanismus sein noch blosses Produkt.

So hast du eben doch über der dunklen inneren Stimme vergessen, was die klaren Stimmen draussen dir bezeugen: das Freiheitsgefühl ist Illusion. Und hast du die vergessen, die da leugneten, dass die innere Stimme in ihnen töne?

Ich habe sie nicht vergessen. Aber du irrst, sie deuten nur, sie leugnen nicht die innere Stimme. Und so erklärt einer von ihnen, Petersen: „das Freiheitsgefühl wird bleiben“, und ein anderer, Adickes, bekennt: „Was der Täuschung zugrunde liegt, ist ein Gefühl, welches mir so wenig fremd ist wie sonst irgend einem Deterministen, das Gefühl nämlich: ich selbst bin der Täter meiner Taten“.

Nun, so rufen eben die klaren Stimmen der Deterministen dir zu: lass dich nicht betören! Nicht den freien Willen bezeugt dir die innere Stimme, sondern kraft ihrer sprichst du: ich kann tun, was ich will. Die Freiheit des Tuns bezeugt sie, die physische Freiheit, wie Schopenhauer sagt, nicht die moralische Freiheit, nicht die Freiheit des Wollens.

Und ich rufe dir zu: lass dich von Schopenhauer nicht betören und seinen modernen Nachsprechern! Sie treiben ein Spiel, weil sie die Doppelbedeutung des Wortes Tun verkennen; sie vermischen das eigentliche, das physisch betonte Tun als Ausführen und jenes tonlose Tun, das nach Art der Hilfszeitwörter ebenso gut geistigen wie körperlichen Funktionen ansteht. Wer sagt: der Kentaur ist ein Halbtier — setzt der die Realität des Kentauren? So wenig muss, der sich rühmt: ich kann tun, was ich will, das „tun" real, concret nehmen. „Denke daran", rufst du einem anderen zu, und er antwortet: „ich werde es tun!" Auch das Denken ist eben ein Tun und so auch das Wollen, und wer schärfer der inneren Stimme lauscht, wenn sie spricht: ich kann tun, was ich will, der weiss, sie meint's nicht nur physisch: ich habe die Hände frei zur Tat, ich kann ausführen, in Tat umsetzen, sondern: ich kann mich überhaupt verhalten, mich auch entscheiden, entschliessen, wie ich will; ich kann auch wollen, was ich will.

Dann müsstest du dein Wollen wollen können; und hast du vergessen, dass Locke schon und gar erst die Modernen das Wollen des Wollens lächerlich machten, zumal du dann auch ein Wollen des Wollens des Wollens usf. hervorzaubern müsstest?

Und ich sage dir wieder: lass dich von Wortspielen nicht betören! Schon wenn du die Wahl hast, etwas freiwillig oder erst auf Zwang zu tun, und das erste wählst, so willst du dein Wollen. Von der Kausalität reden wir noch. Aber warum soll an sich das Wollen des Wollens lächerlicher, unmöglicher

sein als das Vorstellen der Vorstellung, von dem Schopenhauer selber spricht, und als das Denken des Denkens, das doch in der Selbsterkenntnis gegeben ist? In seinem cogito ergo sum denkt Descartes sein Denken; und wenn er diesen Akt noch bewusst konstatiert und es niederschreibt, so denkt er das Denken des Denkens; und wenn er sich beim Schreiben im Spiegel sieht, sein Konstatieren des Selbstbewusstseins selber wieder konstatiert, so denkt er tatsächlich das Denken des Denkens seines Denkens. — Hast du noch mehr solche Spiele? Wie leichte Scherze fallen die Zwangsargumente des Determinismus von mir ab, wenn sie die innere Stimme knebeln wollen.

Sie tuns ja gar nicht; sie deuten nur jene Stimme, die du missverstehst. Hast du vergessen, was so viele moderne Philosophen dir zurufen: das Selbstbewusstsein bezeugt nur die Ungehemmtheit, die Freiheit von äusserem Zwang, nicht die Kausalfreiheit des Willens?

Und ich sage dir wieder, lass dich von anderen nicht betören, sondern horche auf die Stimme deines Selbstbewusstseins, deines Freiheitsgefühls. Bezeugt sie wirklich nur die Ungehemmtheit des Willens — und übrigens welche Ungehemmtheit, die innere, subjektive des Menschen zum Wollen oder die äussere, objektive des Willens zur Ausführung?

Ich sagte dir schon, das Freiheitsgefühl bezeugt die äussere, die physische Freiheit

d. h. die Freiheit der Hände, der Muskeln, die Arbeitsfähigkeit, die Ungelähmtheit — ist das die ganze Freiheit, die dir das Selbstbewusstsein bezeugt? Dann bin ich frei, solange ich die Hände rühren, irgend etwas ausführen kann, dann bin ich auch frei als Handlanger irgend eines fremden Willens; denn ich bin physisch ungehemmt. Meinst du diese Handlangerfreiheit, wenn du dein Freiheitsgefühl deutest?

Ich gebe zu, es muss auch eine innere Ungehemmtheit hinzukommen, die eben das Selbstbewusstsein bezeugt. Doch

erinnerst du dich, wie es der Psychiater deutete? Das Freiheitsgefühl bezeugt nur den ungehemmten Ablauf des Willensprozesses — daher ist's vorhanden, ja gesteigert, wo die seelischen Prozesse leicht und rasch ablaufen, so auch beim Maniakalischen, aber nicht vorhanden, wo sie als schwer und gehemmt empfunden werden, so auch beim Melancholiker. Bei Unzurechnungsfähigen also, denen man ja gleicherweise die wirkliche Freiheit aberkennt, ist doch das Freiheitsgefühl je nach dem Ablauf des Willensprozesses bald vorhanden, bald nicht vorhanden, bald gesteigert. Daraus folgert der Psychiater zwingend, dass das Freiheitsgefühl kein Kriterium der wirklichen Freiheit ist, sondern nur ein Begleitgefühl, das nur den freien Ablauf, aber nicht den freien Ursprung des Wollens bezeugt.

Das ist fein gedeutet und sehr plausibel — nur einer wird widersprechen.

Wer darf da noch widersprechen?

Du selber. Der Psychiater hat dir dein Freiheitsgefühl umgedeutet in ein Leichtigkeitsgefühl. Nun frage dich doch, ob dein Freiheitsgefühl dir nichts anderes bezeugt als ungehemmten inneren Ablauf. Also wenn irgend ein Prozess in der Seele ungestört abläuft wie ein flutender Strom, ein sich aufrollender Faden, ein fallender Stein, dann fühlst du dich frei? Dann gibts wahrlich kein Bewusstsein des Freiwilligen und Unfreiwilligen. Ein Schreiberlein, dem eine aufgetragene Rechnung leicht, „mechanisch“ von statten geht, hat dann mehr Freiheitsgefühl als sein Herr, der, minder zahlengeübt, zum Nachrechnen sich entschliesst. Der ringende Schöpfer einer Komposition ist dann innerlich unfreier, als der glatte Virtuose, der sie nachspielt, und am freiesten vielleicht ein Mann, der Spiessruten laufen soll und dessen Angstgefühl sich bis zum Wahnsinn steigert.

Wie kann der frei sein?

Nun, einfach, weil der seelische Prozess, die Angst sich

in ihm vielleicht von kleinem Anfang bis zum Extrem am leichtesten und raschesten und völlig ungehemmt vollzieht, und die behauptete Freiheit soll ja nur in der Ungehemmtheit, im glatten Ablauf des seelischen Prozesses bestehen.

Aber doch nicht jedes seelischen Prozesses, nur des freiwilligen, nur in der Ungehemmtheit des Wollens, des Entschlusses.

Aber siehst du denn nicht den Zirkel, den du begehst? Das Bewusstsein des freien Willens ist nur das Bewusstsein der Ungehemmtheit — wessen? des freien Willens. Und siehst du denn nicht, dass, wenn du die Freiheit in die blosse Ungehemmtheit setzest, du den Unterschied der freiwilligen und der ungewollten Seelenfunktionen aufhebst, da die ungewollten ja auch ungehemmt sein können? So kann das Gefühl der Freiheit nicht in der inneren Ungehemmtheit aufgehen; sonst müssten alle seelischen Prozesse, auch die unfreiwilligsten (d. h. ohne den Willen, darum noch nicht gegen den Willen entstehenden), es müssten alle Gefühle, Triebe, ja noch so mechanische Vorstellungsabläufe, wenn sie sich ungehemmt vollziehen, mit jenem spezifischen Freiheitsgefühl verbunden sein. Aber das Freiheitsgefühl haftet eben nur am Willen. Warum wohl?

Es ist eben so.

Ahnst du nicht, dass hierin schon eine Aufhebung des Determinismus liegt? Doch davon später. Jetzt noch ein weiterer Gegengrund. Du erklärst also das Gefühl der Freiheit aus dem ungehemmten Ablauf des Willensprozesses, des Entschlusses?

Ja.

Dann muss doch, wer erst nach schwerem Schwanken und Ringen, nach Ueberwindung starker Gegenmotive als innerer Hemmungen sich entscheidet, im schweren Conflikt der Pflichten einen opfervollen Entschluss fasst, — der muss sich am wenigsten frei fühlen; wer aber ohne Schwan-

ken, ohne Gegenmotive sich ungehemmt entscheidet, der wird sich am freiesten fühlen. Der Mensch wird innerlich also um so freier sein, je leichtsinniger er ist, je rascher, je instinktiver er sich entscheidet, und um so unfreier, je überlegter und je heroischer erkämpft sein Entschluss ist. Demnach: je unbewusster, unüberlegter, je blinder wählend der Wille wäre, d. h. je mehr er Instinkt und je weniger er Wille wäre, desto freier fühlte er sich. Je mehr er aber Wille, je bewusster wählend und ringend, desto unfreier. Das höchste Freiheitsgefühl wäre demnach gegeben bei Aufhebung des Willens, in der Herrschaft des blinden Triebes, in dem die Ungehemmtheit ja am vollendetsten gegeben ist. Wille und Freiheitsgefühl würden also bis zum Widerspruch auseinandergehen, und das innere Freiheitsgefühl der Tiere müsste weit stärker sein als das der Menschen.

Das sind freilich böse Konsequenzen, aber worin soll in aller Welt die Freiheit sonst bestehen als in der inneren Ungehemmtheit? Schon Hobbes definierte Freiheit als Abwesenheit von äusserem Zwang, und die modernen Philosophen sind alle einig darüber: das Freiheitsgefühl sagt uns nur, dass wir ohne Zwang handeln, und Freiheit ist ein negativer Begriff, Freiheit heisst Ungehindertheit.

Ach, wenn du doch statt auf alle modernen Philosophen einmal auf dich selber hören möchtest!

Ich kann auch die Freiheit nur so negativ definieren.

Hast du schon einmal eine rein negative Erscheinung gesehen? Was existiert, ist positiv.

Aber die Freiheit existiert eben nicht wirklich, sondern lebt nur in der Seele, im Freiheitsgefühl.

Und da fühlst du die Freiheit nur als etwas Negatives? Und das ist die Freiheit, „die ich meine“? Und wenn die Freiheit in den Sternen wohnt, sie hat doch als Ideal gewirkt, und diese Freiheit, die auf das Fühlen der Menschen solchen Zauber geübt, ward von ihnen nur gefühlt als ein Negativum?

Als ein sauberes Nichts? Und Tausende Helden und Völker haben geblutet für eine blosse Abwesenheit?

Nein, aber sie haben auch nicht für die Willensfreiheit geblutet, sondern für die politische Freiheit, und die ist eine realere, eine physische Freiheit, sagt Schopenhauer.

Ja, sagt Schopenhauer, der grösste Verächter der politischen Freiheit, der die Invaliden und Hinterbliebenen der Unterdrücker der Revolution zu seinen Universalerben einsetzte.

Aber ist denn nicht die politische Freiheit eine physische?

Sire, geben Sie Gedankenfreiheit!

Nein, Gedanken sind zollfrei; nur ihre Aeusserung kann politisch freistehen oder nicht, und die Aeusserung ist physisch.

Gewiss, aber wenn die politische Freiheit nur in der Erlaubnis der Aeusserung besteht, dann besteht sie eben wie deine Willensfreiheit auch in blosser Ungehemmtheit

aber in physischer.

Um so weniger ist sie dann wert. Und um dieser Ungehemmtheit, eben um dieses Negativums willen ist die halbe Weltgeschichte in Bewegung gesetzt worden oder sogar die ganze, wenn Hegel recht hat? Denn er erklärt ja die Weltgeschichte als den Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, und die Realisierung des Begriffs der Freiheit als das Ziel der Weltgeschichte. Aber wäre sie nicht insgesamt ein höchst überflüssiges Spektakulum, wenn es nur jene Freiheit der physischen Ungehemmtheit gilt, die schon, die mehr noch das Tier der Wüste hat? Wenn die politische Freiheit nur in der Ungehemmtheit physischer Aeusserung liegt, dann wäre es das Ideal der Freiheit, ungestört von Fliegen und Tyrannen schlafen zu können. Aber sage mir, besteht wirklich so die Freiheit nur in der Ungeschorenheit? Siehst du's nicht auch dem Freien an, dass er kein Sklave ist? Wie er sich

männlich gibt, wie er den Kopf hoch trägt! Und ist das auch nur etwas Negatives?

Nein, aber etwas Physisches.

Doch dies Physische ist ja hier nur der Ausdruck des Geistigen. Der Freie fühlt seine Freiheit, und er denkt anders als der sklavisch Gewöhnte. Wäre die Freiheit wirklich nur physische Ungehemmtheit, gleichgültig wessen, dann könnte das Volk das freieste sein, das geistig nur der Autorität folgt, das nur die Gedanken seiner Behörde hat; das stumpfste Volk wäre das freieste; denn es brauchte und würde am wenigsten physisch gehemmt werden; es tut nur, was es will, aber es will nur, was die Regierung will. Käme ferner das Freiheitsgefühl nur aus dem Mangel an physischer Hemmung, dann müsste es rein physisch zu erklären, rein physisch zu messen sein, dann müssten alle Völker zu aller Zeit alle Unterdrückung gleich schwer ertragen, dann müssten alle Menschen dasselbe politische Freiheitsgefühl haben, nur verschieden nach dem Grade physischer Hemmung. Ich las von einem Negersklaven, der einen anderen Neger auslachte, weil der keinen Herrn habe. Wie kommt's, dass nicht jeder Cäsar seinen Brutus fand, wie kommt's, dass Mirabeau nicht im Mittelalter geboren ward und nicht in China? Wie kommt's, dass die Völker oft erst spät und oft gar nicht zur politischen Freiheit erwachen? Wäre die politische Freiheit so einfach eine physische, wie etwa die Freiheit von Fussketten und von Zahnschmerzen, wie kommt's, dass man zu ihr fortschreiten, zu ihr reif sein muss?

Es mag sein, dass zur politischen Freiheit ausser der physischen noch eine intellektuelle Freiheit gehört, aber beide sind doch grundverschieden von der dritten Freiheit, die Schopenhauer unterscheidet, der moralischen Freiheit eben des Willens.

Offenbar zählst du Schopenhauer zuliebe den Freiheitssinn eines Volkes nicht zu seinen Willensqualitäten,

seinem Charakter und den Freiheitsmut eines Helden nicht zu seiner moralischen Kraft?

Doch, aber nun begreife ich allerdings nicht, wie Schopenhauer die politische Freiheit zur physischen zählen konnte.

Weil er sie gerade nur negativ nahm; denn nach ihrer positiven Seite ist sie geistig, innerlich. Die physische Deutung hängt eben an der Fassung der Freiheit als blosser Ungehemmtheit. Er fragt bei der Freiheit aber nur: frei d. h. ungehemmt wovon? Und die Hemmungen der politischen Freiheit allerdings sind physische oder äussern sich physisch, weil sie sozial sind. Aber so wenig die Literatur, weil sie Schrift ist, darum bloss physisch ist, so wenig ist das Politische, weil es physisch sich äussern muss, selber bloss physisch. Für den Unpolitischen natürlich ist es nur Störung, Hemmung von anderen her, darum nur physisch spürbar.

Nun eben, die Hemmungen der politischen Freiheit sind nur physische, die der Willensfreiheit nur seelische; das gibt eine glatte Scheidung in Schopenhauers Sinn.

Wie glücklich du bist mit deinen glatten Scheidungen! Also wenn ein Tyrann einem Manne das Reden verbietet, so ist diese politische Hemmung eine physische, geradeso, als ob dem Manne die Zunge gelähmt wäre?

Nein, er könnte doch reden, aber durch die physischen Strafen, die ihn dann bedrohen, ist die Hemmung eine physische.

Aber er könnte doch reden — und also hängts auch von seinem Willen ab, und die politische Unfreiheit ist nicht nur eine physische.

Aber sie wird's durch die Strafe.

Im Gegenteil; wo es Strafen gibt, gibts kein Müssen, sondern ein Sollen, und alles Sollen geht über das Physische hinaus an den Willen.

Aber wenn die drohende Strafe so schwer wird, dass das Sollen zum Müssen wird?

Kann sie schwerer werden als der Tod? Und es soll ja Menschen gegeben haben, die dem Tyrannengehorsam den Tod vorzogen.

Aber die politische Strafe ist physisch, die moralische geistig.

Also wenn politisch ein Beamter zur Strafe pensioniert wird und nun sein Gehalt in behaglichem Lebensgenuss verzehren kann, so ist die Strafe physisch, aber wenn ein unmoralischer Wüstling und Schlemmer allerlei Krankheiten sich zuzieht, so ist die Strafe geistig?

Nun weiss ich gar nicht mehr, wie ich die politische und die moralische Freiheit unterscheiden soll.

Du kannst sie gar nicht unterscheiden, wenn du als Determinist Schopenhauer folgst. Denn nur als Indeterminist erkennt er eine besondere moralische Freiheit an, die du eben als besondere leugnest und in die Freiheit des Tuns auflösest — das ist gerade die physische Freiheit, zu der du mit Schopenhauer auch die politische zählst.

Aber wie denkst du darüber? Sind dir moralische und politische Freiheit eins oder getrennt?

Keines von beiden. Moral und Politik sind Kreise, die sich schneiden. Die politische Freiheit muss sich physisch äussern, ist aber nicht bloss physisch, und mit ihrer Willensseite ragt sie ins moralische Gebiet.

Du also erkennst eine nicht physische, eine moralische Freiheit des Wollens an?

Natürlich, denn ich bin ja kein Determinist; aber selbst der Determinist kann im gewissen Sinne von ihr reden, wenn er nur nicht von Schopenhauer verblendet ist. Er kann wenigstens von innerer Freiheit reden im Gegensatz zur physischen als äusserer; nur muss er sich bewusst bleiben, dass

es kein absoluter Gegensatz ist, dass es Uebergänge gibt vom rein physischen Zwang zum inneren.

Aber Schopenhauer kennt ja auch die innere Freiheit als intellektuelle, als Freiheit des Denkens, als Zurechnungsfähigkeit.

Ja, doch eben nur als intellektuelle Freiheit — das ist sein Fehler, den er mit einer veralteten Jurisprudenz teilt und den die modernen Psychiater bekämpfen: dass er die Zurechnungsfähigkeit, die Geistesfreiheit rein in eine Freiheit des Denkens setzt, als ob nur das Denken, nicht aber auch Gefühle und Triebe und das Wollen von Krankheiten als Hemmungen bedroht werden könnten.

Aber er unterscheidet ja gerade als dritte Freiheit nach der Freiheit des Tuns und der des Denkens noch die Freiheit des Wollens.

Das ist bei ihm nicht die Freiheit, von der uns der Psychiater spricht, sondern eine ganz andere, eine metaphysische und garnicht parallel den andern. Die dritte Freiheit fällt bei Schopenhauer heraus aus der Reihe der andern — und er sieht es nicht. Kannst du handeln? fragt er und antwortet mit der ersten Freiheit als Fähigkeit des Tuns, als physischer Ungehemmtheit. Kannst du denken? fragt er zweitens und bejaht die Freiheit als intellektuelle Ungehemmtheit. Kannst du wollen? m ü s s t e er drittens fragen und die Ungehemmtheit des Wollens, des Willensablaufs bejahen. Er fragt auch: kannst du wollen, was du willst? Und dem Wortlaut nach müsste er es bejahen; denn du willst ja und eben das, was du willst, und was wirklich ist, muss auch möglich sein. Aber er zögert, — weil er eben die Willensfreiheit nicht versteht wie die Handlungsfreiheit und wie die Denkfreiheit als Ungehemmtheit, weil er dabei nicht nach der Fähigkeit, sondern nach dem Ursprung des Wollens fragt. Warum er es wohl tut?

Ich verstehe, was du rügst — das tust du doch?

Schopenhauer fasst die physische und die intellektuelle Freiheit als Ungehemmtheit und sollte nun auch die moralische Freiheit so verstehen; statt dessen biegt er ab zu einem andern Freiheitsbegriff, der ihn ins Metaphysische und Mystische führt. Darin zeigt sich doch wieder: die Freiheit ist eben nur die Ungehemmtheit; so allein ist sie klar und wirklich im Handeln, Denken, Wollen. Jeder andere Freiheitsbegriff ist mystische Illusion.

Ja, von aussen gesehen ist alles Innere mystisch, auch die innere Stimme, die mehr bezeugt als blosse Ungehemmtheit. Doch hast du nicht schon bei der politischen Freiheit eingesehen, dass sie nicht bloss negativ ist?

Aber ich habe nicht eingesehen, worin eigentlich das Positive bestehen soll. In tausend Verbindungen mag die Sprache das Wort Freiheit brauchen, sie laufen doch alle hinaus auf eine negative Grundbedeutung; immer kann man fragen: frei wovon? Spreche ich von freier Aussicht, freier Wohnung, freier Zeit, freiem Atem, freiem Lauf des Wassers — immer bedeutet es frei von allerlei Hemmungen, frei von Verdeckendem, Bedrückendem, Aufhaltendem, von Abgaben, Geschäften, kurz: Freiheit bedeutet eine Abwesenheit, ein Fehlen.

Das Freieste wäre demnach, wenn die Freiheit selber fehlte, das Ideal der Freiheit wäre das Nichts, die absolute Leere.

Spotte nicht. Macht's etwa einen Unterschied, ob ich sage: ein freier Platz oder ein leerer Platz?

Sachlich kommt's sicher auf dasselbe hinaus, und doch riechst du wohl einen Unterschied. Drastisch würde ich sagen: der freie Platz riecht optimistisch, der leere Platz pessimistisch. Klagend sagst du: leergebrannt ist die Stätte, aber sicherlich nicht: freigebrannt ist die Stätte. Du lässest den Beutel leer, aber sicher nicht frei sein; du lässest einen Menschen „frei“ von Sorgen, Uebeln, Schwächen, Sünden u. a.

sein, aber sicher nicht „frei“ von Hoffnungen, Tugenden, Kräften. Das Leere lässt vermissen, ist tot, das Freie lässt hoffen und lebt. Frei ist das Leere, das dem Kommenden die Arme öffnet. Denn du kannst nicht nur fragen: frei wovon?, sondern auch: frei wofür? Für etwas, das in Erscheinung treten, sich entfalten will.

Das gebe ich ja zu, wenn ich die Freiheit als Ungehemmtheit bezeichne. Ungehemmt, ungehindert kann ja nur etwas sein, das hervortreten, sich entfalten, bewegen will.

Dann gibst du ja zu, dass die Freiheit nicht bloss einen negativen Sinn hat, nicht bloss eine Abwesenheit bezeichnet, sondern eine Abwesenheit zugunsten einer Anwesenheit, ein Positives, das durch ein Negatives sich entfalten kann.

Aber das Negative ist das Wichtigere daran, das Eigentliche, Ursprüngliche — so bezeugt's auch die Sprache. Hebler weist für seine negative Fassung der Freiheit als Ungehemmtheit auf das Grimmsche Wörterbuch.

Hättest du's nur selber aufgeschlagen — da würdest du sehen, dass die Sprache tiefer denkt als unsere Deterministen. Da man jetzt, wie z. B. der Theologe Runze, als letzte Instanz die „sprachpsychologische Methode“ für die Frage der Willensfreiheit anruft, so wollen wir einmal recht philologisch kommen. Wenn man statt der schon mehr übertragenen Bedeutungen von „frei“ die älteren ansieht, so liest man darüber bei Grimm: „Das ganze Wort reicht in hohes Alter und hat grossen Zusammenhang. a) frei entspricht zunächst dem lateinischen privus, welches singulus, suus, gr. ἴδιος ausdrückt. Der Freie ist sein selbes eigen, sui juris, keines andern eigen. Selbständige, Unbesiegte heissen Freie (Franken).“ Denselben Sinn, so heisst es weiter, habe Schwaben = Suevi = sui. Daran schliesse sich b) die Bedeutung des freien Besitzes als eigenen, als proprium, privatum. Du siehst, bis jetzt hat „frei“ eine sehr positive Urbedeutung;

aber höre weiter: c) frijôn ist lieben, gleichsam sich aneignen, freien ist heiraten, brautwerben. Die Göttin Freya! Unser lieben und lieb gleicht dem lateinischen lubere und liber. Und hättest du nur bei Hebler selbst nachgelesen, so hättest du noch eine Auskunft von Tobler gefunden, der nicht wie das Grimmsche Wörterbuch vom lateinischen privus, sondern bald von der Wurzel prî lieben auszugehen fordert. Frei, wer seinem „Belieben" nachgehen oder nachgeben kann. Nun, meint Tobler, berühre sich allerdings auch der Begriff des privus mit dem des Liebens, insofern dieses doch Eigentum oder Streben nach Aneignung fordere, was wiederum Absonderung, Besonderheit bedinge, womit die Sphäre des privus erreicht sei. Auch Kluge im etymologischen Wörterbuch versteht frei in ältester Bedeutung als „liebend, geliebt", vergleicht es mit „hold" und weist auf eine Wurzel frei = hegen, schonen. Und ähnlich fasst M. Heyne im deutschen Wörterbuch den Freien ursprünglich als Verwandten, zur Sippe Gehörigen, und erkennt in frei die Grundbedeutung Liebe wie in Freund, Friede, freien. Und mit Freund, Friede, Freude bringt auch Steinthal das Wort frei zusammen, und Pfister meldet, dass im Dialekt des Zürcher Oberlandes frei soviel wie liebenswürdig, gütig, freundlich besage. Und übrigens weiss auch das Grimmsche Wörterbuch, dass sich „frei" mit froh und freuen berührt, und dass das Adverb oft in der Bedeutung von frisch, tapfer, tüchtig, schön auftrete.

Genug der Bücher und der Deutungen — es schwirrt mir vor den Augen!

Aber schwirrt's dir nicht sonnig entgegen aus all den Deutungen vom Eigenen, Selbstherrlichen, von dem, der sich aneignet und freit, der seinem Belieben folgt, der hegt und liebt, hold, freundlich, froh und frisch? Wo bleibt da deine kalte, kahle Freiheit als Ungehemmtheit?

Aber die Bedeutungen klingen doch so verschieden an!

Mögen sie verschieden sein: darin sind sie einig, dass sie nicht negativ, sondern allesamt positiv sind, sehr positiv, ja ihre Positivität geniessen, dass sie allesamt freudige Bejahung enthalten. Und mehr! sie drücken nicht einen äusseren, passiven Zustand, die physische Ungehemmtheit, sondern eine innere, aktive Stimmung aus. Die Freiheit, von der die alte Sprache spricht, ist nicht die Freiheit der Hände, sondern der Seele. Es ist, als ob all die alten Bedeutungen von frei die Aktivität der Seele zu malen suchen,das eigentliche Wollen selber als frei beschreiben, wie es selbstherrlich, eigen, frisch und froh hervortretend sich freundlich, „willig" einer Sache zuwendet, — die Bedeutung des Eigenen und der Liebe vereinigen sich ja im „Belieben". Es beliebt mir, d. h. ich will. Doch wie dem sei, die Sprache zeugt jedenfalls laut gegen die modernen Philosophen, gegen eine ursprüngliche Negativität des Freiheitsbegriffs und für die positive, innerliche und aktive Grundbedeutung der Freiheit. Die Sprache klingt zusammen mit der inneren Stimme; die Sprache bezeugt, dass schon in uralten Zeiten die Menschen die Stimme des Freiheitsgefühls vernahmen wie wir.

Aber du hast mir noch immer nicht gesagt, was es denn ist, das die Stimme des Freiheitsgefühls bezeugt ausser der Ungehemmtheit.

Muss ichs dir noch sagen? Der Determinismus hat die Menschen nach innen blind und taub gemacht, dass sie alles sehen und hören, nur nicht sich selber. Oder ist das Freiheitsgefühl schon ganz in dir erloschen?

Nein, aber es bezeugt eben nur die Ungehemmtheit.

Also wenn du ungehemmt bist, den Willen eines andern auszuführen, dann fühlst du dich frei?

Nein, nur wenn ich meinen Willen ausführe.

Und du brauchst ihn nicht einmal auszuführen, du brauchst nur zu wollen, aber du musst wollen, wenn dein Freiheitsgefühl reden soll. Die innere Stimme bezeugt also

nicht so sehr die Ungehemmtheit, sie bezeugt vielmehr deinen Willen und damit etwas sehr Positives. Das Freiheitsgefühl ist ein Selbstgefühl; der Mensch identifiziert sich im Freiheitsgefühl und bekennt: m e i n Wille ist's, und nicht ein beliebiger, den auszuführen ich ja auch ungehemmt sein könnte. Und ob ich gehemmt bin, auszuführen oder nicht, mein Wille muss es sein. Und darum stimmt das Freiheitsgefühl zunächst auch zur Grundbedeutung des Freien als des Eigenen, Selbständigen. Und dieses ganz Einfache, dass ich im Freiheitsgefühl ein Eigengefühl habe, den Willen als meinen identifiziere, das vergessen die Herren Deterministen, weil sie sich selber vergessen, weil sie nur andere betrachten und sich selber nur von aussen betrachten oder doch drinnen über dem Betrachteten den Betrachter selber vergessen.

Nein, die Deterministen sehen auch den Menschen

aber von aussen.

Nein, sie schauen auch das Innere

aber nicht als das Eigene.

Doch, sie individualisieren auch

aber das Individuelle, das Eigenartige ist doch noch nicht das Eigene, Selbständige. Wer Objekte noch so scharf spezialisiert und individualisiert, sieht darum noch lange kein Subjekt. Das Freiheitsgefühl ist nicht ein Akt beliebiger Unterscheidung, sondern ein Akt der Selbsterfassung. Ich möchte den Deterministen, der herabgebeugt ist aufs Objekt, das Subjekt selber nur als Objekt sieht, ich möchte ihn aufrichten, dass er auf sich zurückschaue, dass es ihn durchzucke im Akt der Selbsterfassung, dass er Ich sagt. Nur wer Ich sagt, fühlt sich frei; und eigentlich nur der Freie sagt Ich. Der Determinist mag noch so psychologisch fein das Subjekt als Objekt erfassen, er mag den ganzen Inhalt des Subjekts ausschöpfen, das Subjekt selber fasst er nicht. Und doch ist das Subjekt da; sonst könnte die Psychologie es

auch nicht als Objekt erfassen. Aber alle Psychologie lügt, indem sie das Subjekt nur als Objekt nimmt; sie sieht falsch, denn sie sieht das Eigene als das Fremde; sie muss falsch sehen, sie kann nicht anders, sie darf es, soll es, aber sie soll wissen, dass sie falsch sieht. Sie fasst alle Qualitäten des Eigenen, nur das Eigene selber nicht; denn das Eigene kann nur sich selber fassen. „Ich" kann jeder nur zu sich selber sprechen. Die deterministischen Psychologen mit ihrer rein objektiven Betrachtung gleichen jenem zerstreuten Professor Huber aus den „Fliegenden Blättern", der, um seiner Vergesslichkeit zu Hilfe zu kommen, abends den ganzen Inhalt seines Zimmers aufnotiert und zuletzt vor dem Einschlafen noch hinzufügt: im Bette Professor Huber, und der nun am Morgen an Hand der Liste alles wiederfindend, nur zuletzt Professor Huber im Bette vermissend voll Schreck zur Polizei sendet. So lächerlich unmöglich dieser Fall ist, so unmöglich ist es, dass die objektive Analyse genügen kann. Gerade die Lächerlichkeit des Falles zeigt die Notwendigkeit einer besondern Selbsterfassung, die mit aller objektiven Betrachtung nicht gegeben ist. Drum ruft mir nicht die Psychologie, und ruft mir keine Wissenschaft zum Richter über das Freiheitsgefühl. Denn die Wissenschaft fasst Objekte, und im Freiheitsgefühl fasst eben das Subjekt sich selbst.

Also nur wer Selbsterkenntnis hat, dies Schwerste auf der Welt, hat Freiheitsgefühl?

Du glaubst wohl selber nicht, dass dies verfängt. In der Selbsterkenntnis erfasst der Mensch den Inhalt seines Selbst, die Qualitäten seines Ich, doch in der Selbsterfassung erfasst er sein Selbst als solches, als Selbst, als Ich. Nicht was für ein Ich, sondern, dass er ein Ich ist. In der Selbsterkenntnis sieht er sich messend gerade mit fremdem Richterauge, vom Standpunkt aller andern, objektiv — und das ist schwer für das Subjekt; in der Selbsterfassung fasst er sich subjektiv, wie nur er sich fassen kann, als Herr einer eigenen Sphäre,

— und dass er's ist, das ist's, was ihm das Freiheitsgefühl sagt.

Also es bezeichnet, objektiv ausgedrückt, den Menschen als einen bestimmten mit einer bestimmten Sphäre?

Durchaus nicht. Das bestimmteste Wesen braucht kein Freiheitsgefühl zu haben. Aber das Freiheitsgefühl kann sehr stark sprechen in einem Dutzendmenschen, der ganz unindividuell ist, ohne jede Besonderheit und sich auch keiner Besonderheit bewusst ist. Das Ich drückt gar keine Qualität aus; wenn ich etwas als „mein" absondere, so unterscheide ich nicht sachlich. Das Ich liegt nicht in den Dingen, sondern über den Dingen, in sie eingreifend und doch ihrer Existenz nichts hinzufügend, nicht existent im Sinne der Dinge.

Ueber den Dingen und nicht existierend wie sie — das klingt ganz mystisch; wenn die Freiheit auf diesem metaphysischen Ichgefühl ruhen soll, dann kann sie leicht ein Phantom sein.

Was nennst du mystisch und metaphysisch? Bist du ein Mystiker, wenn du Ich sagst? Ist's eine metaphysische Behauptung, wenn du Eigenschaften, Taten, Güter als die deinigen bezeichnest? Und doch kannst du sie als solche nicht beschreiben, du fügst ihrer Existenz nichts zu mit dem Prädikate „mein". Alles könnte ebenso existieren, ohne dass es dein ist.

Ja, soweit es körperlich ist und nicht seelisch.

Nein, auch alle deine seelischen Eigenschaften, all deine Gedanken, der ganze Inhalt deiner Seele könnte existieren und doch nicht dein sein. Deine volle Individualität könnte da sein und doch du selbst nicht.

Aber mein Doppelgänger hätte doch auch ein Ichgefühl.

Aber nicht das deinige; du wärst es nicht, und du könntest nicht für ihn Ich sagen. Dein Ich ist eben unabhängig von deinem ganzen Seeleninhalt, ist ausserhalb deiner ganzen

registrierbaren Existenz, ist nichts Objektives, und doch erlebst du's sicherer als irgend etwas: dein Ich ist kein Phantom. Du kannst dich aus der Welt nicht streichen. Es geht dir wider die Natur, und du hast recht. Die Welt wäre nicht da für dich, wenn du nicht da wärst. Das Objekt verlangt das Subjekt. Mag das Ich ein Phantom sein, aber dann werden uns auch die Dinge zu Phantomen. Denn wir wissen von den Dingen nur, indem wir sie erleben, indem wir sie an unserm Ich erfahren, indem wir sie anschauen, als vis-à-vis haben zu unserm Ich. Auch der objektivste Forscher, und gerade wenn er die Dinge am reinsten als Objekte nimmt, hat am meisten sein Ich vorausgesetzt, hat noch so unbewusst das Subjekt am stärksten einbedungen als Komplement zu den Objekten. Ich sage nicht mit Berkeley-Schopenhauerschem Idealismus: das Subjekt ist auch ohne Objekt oder das Objekt ist im Subjekt, ich sage nur: das Objekt ist nicht ohne Subjekt. Du kannst nicht erkennen, ohne dich zu bejahen.

Was hat das alles mit der Willensfreiheit zu tun?

In all unserm Erleben und Erkennen ist unser Ich vorausgesetzt. Wir können unser Ich zeitweilig vergessen, aber wir können es nicht streichen, dauernd negieren. Unser Selbstbewusstsein ist das notwendige Komplement zu unserm Weltbewusstsein. Unser Ichgefühl besteht zu Recht. Und unser Freiheitsgefühl ist eins mit unserm Ichgefühl.

Aber wir können doch auch gerade ein Gefühl unserer Unfreiheit haben. Unser Ich kann da sein und gefühlt werden, aber nicht als aktiv, sondern als leidend und gehemmt. Unser Ichgefühl braucht also nicht unsere Freiheit zu bezeugen.

Und doch wäre unser Ichgefühl nicht ohne unsere Freiheit. Wir fühlen unser Leiden, unsere Hemmung nur an unserer selbstherrlichen Existenz. Wir messen unsere Passivität an unserer Aktivität. Wären wir nur leidend, so würden wir nicht leiden. Wir würden das Leiden nicht als

unsern Gegensatz, als Widerspruch zu unserem Leben empfinden. Wären wir nur passiv, so würden wir die Passivität nicht fühlen. Ein Mechanismus, ein Automat hat kein Ichgefühl.

Ja, weil er nur körperlich ist.

Nein, auch wenn er seelisch denkbar wäre; die mechanischen, unwillkürlichen Seelenbewegungen geben allesamt kein Ichgefühl.

Warum nicht?

Schon weil sie höchstens ein Zusammen, aber keine Einheit ergeben. Das Ichgefühl ist ein Einheitsbewusstsein, das Bewusstsein der Einheit des Selbst, der Einheit aller seiner Teile und Funktionen und der Einheit, der Identität mit sich selbst. Alles Mechanische ist nur, was es ist, und kann nur für anderes, nicht für sich selbst eine Einheit darstellen. Alle Einheit ist nur für ein Bewusstsein oder in einem Bewusstsein. Nur das Ich ist Einheit und sieht Einheit. Im letzten Grunde ist Einheit nicht eine Sache der Existenz, sondern der Bedeutung, und darum geistig.

Du wolltest von der Willensfreiheit sprechen.

Ich wollte vom Freiheitsgefühl sprechen und dich lehren, deine innere Stimme zu verstehen. Lausche in dich hinein. Was sagt dein Selbstgefühl? Sagt es nicht: ich bin Einer?

Das ist was Rechts; das kann auch der Stein sagen.

Aber er sagt es nicht; er ist nichts für sich; er ist für deine Auffassung Einer — jetzt Einer; denn du kannst ihn auch als Mehrheit fassen, theoretisch wie praktisch, kannst ihn ruhig zerschlagen. Du aber kannst nur leben und denken als Einheit, mit einem Funktionszentrum, und dieses Zentrum eben ist dein Ich, bist du. Zentrum bist du, König in deinem Reich, diese Gedanken sind d e i n e Gedanken und diese Hände d e i n e Hände: das sagt dein Selbstgefühl. Und so spricht es auch: diese Taten sind meine Taten, dieses

Wollen mein Wollen; selbstherrlich bin ich in meinem Reich, nicht Stein unter Steinen, nicht Welle, sondern Quelle meines Lebensstromes.

Aber streng genommen kann ich doch nur sagen: ich bin der Ort meines Lebensstromes, dies alles ist in mir, es denkt, es will in mir.

In mir? Seit wann hat ein blosser Ort Selbstbewusstsein? Es liesse sich eher noch sagen: in einem Bewusstsein. Aber wenn du sagst: dies alles ist in mir, so bist du mehr als Ort, in dem etwas geschieht, so kommt etwas hinzu, nicht das du bist, sondern das du tust, ein Akt der Selbsterfassung.

Nun ja, das Ich wird nicht nur Ort, sondern Zuschauer der Prozesse sein, die sich in ihm abspielen. Da kann es sie in sich, als die seinigen konstatieren, ohne dass dies Selbstgefühl die Freiheit der Aktionen bezeugt.

Ja, das Ich als Zuschauer — das wäre dem Determinismus wohl so recht. Ich will nicht, es will in mir durch andere; ich werde bestimmt, ich bestimme nicht; all mein Seelenleben vollzieht sich passiv, nicht aktiv, absolut determiniert. Sum igitur nudus spectator huius machinae, wie Geulincx sagt. Nur schade, dass ich bei absoluter Passivität auch nicht einmal Zuschauer sein kann, überhaupt nicht Ich sagen kann!

Kann das Selbstbewusstsein nicht Spiegel der inneren Welt sein?

Ist es Spiegel, dann ist es gewiss nicht Selbstbewusstsein. Denn das Spiegeln besteht im toten Abbilden eines Fremden, eines Vis-à-vis, das Selbstbewusstsein aber im aktiven Erfassen des Eigenen als Eigenen. Der Zuschauer mag noch so passiv sein, — indem er sagt: dies ist m e i n e Welt, die ich schaue, dies sind m e i n e Seelenprozesse, ist er mehr als Zuschauer, vollführt er einen freien Akt der Selbster-

fassung, unerklärlich für allen Determinismus und ihm widersprechend.

Aber sonst könnte der Mensch passiver Zuschauer sein gemäss dem Determinismus?

Wenn's dir durchaus Spass macht! Aber er wäre das überflüssigste Wesen, das je existiert, dieser Zuschauer, der nur zuschaut, ohne aus sich heraus einzuwirken, eine leere Abspiegelung! Er könnte nicht sagen: ich denke, ich fühle, ich will, sondern: es denkt vor mir, es will vor mir, aber schon, indem er „mir" sagt, geht er, wie gesagt, im freien Akt der Selbsterfassung über das blosse Zuschauen hinaus. Er kann nur sagen: es denkt dort, es will dort — er ist unbeteiligt, seine eigene Seele ist ihm fremd, ein blosses Objekt der Anschauung wie alles Andere, kein Band führt hinüber, es gibt da kein Ich; denn inwiefern sollte er die vor ihm sich abspielenden Prozesse als die seinigen empfinden? Das wirkliche Ich hat eine Sphäre, in der es wirkt, und nimmt aktiven Anteil.

Es könnte ja passiven Anteil nehmen, nicht nur zuschauen, sondern leiden unter seinen Eindrücken.

Ich wiederhole dir: es gibt kein blosses Leiden, in allem Leiden ist zugleich ein Protest und darin eine Aktion oder Reaktion. Leiden ist zugleich schon Reagieren; denn wer bloss leidet, ist stumpf und leidet nicht. Unser Leiden ist unser gehemmtes Wirken; durch unser Wirken wird unser Leiden bewusst, wie durch unser Leiden unser Wirken. Es sind Komplementärerscheinungen. Und wäre es nicht die grausamste und zugleich sinnloseste Teufelei der Welteinrichtung, wenn das Ich nur leiden, aber nicht wirken dürfte, nicht einmal reagieren? Aber sage mir, das Leid stachelt doch zu Taten, zu Entscheidungen. Wen? Das Ich? Dann muss das Ich doch nicht bloss leidend sein; sonst könnte ja der Stachel nicht wirken, nicht Stachel sein. Oder wenn nicht das Ich den Stachel erfährt, dann wäre es auch nicht

das Leid, das stachelt. Denn das Ich soll ja das Leiderfahrende sein. Also wenn das Ich leidet und das Leid stachelt, muss das Ich auch aktiv sein können. Doch woher weisst du denn, dass das Ich leiden kann?

Ich fühle, dass ich leide, mein Selbstbewusstsein sagt mir's.

Aber dein Selbstbewusstsein sagt dir ebenso, dass du denkst und willst. Warum traust du der inneren Stimme des Selbstbewusstseins nur für die passive, nicht für die aktive Seite, obgleich doch schon die Stimme des Selbstbewusstseins als solche, schon das Konstatieren: „ich leide" selber nicht mehr Leiden, sondern Aktion ist, ein Akt der Selbsterfassung?

Nun ja, ich gebe zu: das Ich kann auch agieren, Handlungen ausführen.

Nein, auch innerlich agieren, denken, wollen —

Gewiss, aber heisst wollen schon frei wollen?

Was heisst denn frei wollen?

Nicht bestimmt werden im Wollen.

Die innere Stimme sagt: ich will, ich entscheide, ich bestimme. Es hilft nun einmal nichts: wenn anderes mich bestimmt, mir eine Entscheidung aufzwingt, so bestimme ich eben nicht, so darf ich's nicht meine Entscheidung nennen, sondern dieses andere entscheidet, nicht mehr mein Wille. Frei heisst selbstherrlich, nach Belieben — so sagte die Sprache, so bezeugt's die innere Stimme. Ich will, d. h. aus mir kommt der Willensentschluss, ich bin der Autor der Entscheidung —

aber doch nicht grundlos.

Ich bin der Grund.

Ja, deine konstante Natur, deine Charakteranlage.

Das sagt meine innere Stimme nicht, sie sagt: ich will, ob ich nun eine konstante Natur bin oder nicht, ob's für oder gegen meine Natur ist.

Wenn's gegen deine Natur ist, dann müssen dich starke Motive bestimmen.

Das sagt meine innere Stimme nicht, sie sagt: ich bestimme zuletzt und nicht die Motive, ich entscheide zuletzt nach meinem Belieben, und damit spricht sie mich frei.

Aber ob's objektiv möglich ist?

Das sagt meine innere Stimme nicht, aber sie sagt, dass es subjektiv wirklich ist. Das Freiheitsgefühl sagt, dass die Freiheit für mich wirklich ist, dass ich es bin, der will, der entscheidet, dass es Selbstentscheidung, innere Selbstbewegung und damit ein Akt der Freiheit ist.

Die innere Selbstbewegung schon bedeutet Freiheit? Aber wenn nun das Ich durch anderes zur Selbstbewegung bestimmt wird, ist das auch Freiheit?

Innere Selbstbewegung ist ja Bewegung aus eigener Bestimmung; wenn anderes absolut bestimmt, so hört eben die Selbstbewegung auf, die doch die innere Stimme bezeugt; denn sie bezeugt das Selbst nicht als Medium, sondern als Autor der Bewegung.

Und doch wird das Ich bisweilen durch anderes absolut bestimmt und fühlt sich gezwungen —

bisweilen, und eben dieses Zwangsgefühl ist stärkster Freiheitsbeweis. Denn wäre das Ich immer gezwungen, so würde es den Zwang nicht mehr fühlen, ja, so würde es sein Ich nicht mehr fühlen, so wäre es kein Ich mehr. Denn das Ich ist das Selbständige, das Subjekt, das Eigene, die Person — wäre etwas von anderem absolut bestimmt, so wäre es nur Sache, nur Objekt, nur Mittel für andere, kein Subjekt, kein Ich mehr. Ein Ich, das nur Objekt ist, ist ein Widerspruch. Worin sollte in aller Welt ein Ich bestehen, das nur ein Instrument ist in anderer Hand? Das Ich ist doch kein fassbares Ding von objektiver Existenz. Das Ich lebt nur in der Selbstentfaltung. Auch Descartes konnte die Existenz des Ich nur als cogitans sichern. Wir fassen unser Ich nur in der

Funktion, wir wissen von unserm Ich nur durch die Eigenbewegung. Wären wir nur von anderem bewegt, wir wüssten von keinem Ich. „Ich" bezeichnet nicht eine Qualität des Seins, sondern des Wirkens, nicht Einzelheit oder Einzigkeit, nicht Eigenartigkeit des Seins, sondern eine Selbständigkeit, ein Sichselbstgehören des Wesens. Und das Eigene, Selbständige ist reiner Willensausdruck. Unser Ich ist eins mit unserer Eigenbewegung, Selbstbestimmung, eins mit unserer Freiheit, unsere Freiheit eins mit unserm Ich. Wer Ich sagt, reisst sich schon von anderm los, übt in der Selbsterfassung einen Akt der Freiheit. Wer Ich sagt, erklärt sich frei. Wer von anderm absolut bestimmt ist, ist mechanisch bewegt, hat kein Selbständiges, kein Ich. Das Ich ist der Protest gegen die Unfreiheit, ein Widerspruch gegen das Sein als blosser Mechanismus; denn es ist das Selbständige als solches und damit die Aufhebung der absoluten Abhängigkeit. Das Ich ist leer ohne die Freiheit, und die Freiheit leer ohne das Ich. Wer die Freiheit aufhebt, hebt das Ich auf.

Aber die äussere Freiheit hebe ich doch nicht auf. Du sprichst immer von anderem, von dem der Mensch abhängig gesetzt wird; aber er braucht ja nicht äusserlich, von Fremdem, von Natur und Menschen, er kann ja innerlich abhängig sein, von seinen Motiven, seinem erworbenen oder angeborenen Charakter —

ganz gleich, dann ist er abhängig, ob nun von Dingen und Menschen oder von seinen Motiven, seiner unveränderlichen Natur, seinem gewordenen Charakter, er wird bestimmt. Das Ich ist nach dem Determinismus absolut abhängig in seiner jedesmaligen Entscheidung, und damit ist es eben nicht mehr das Selbständige, nicht mehr das Ich. Nicht mit der äusseren, sondern gerade nur mit der inneren Freiheit steht und fällt das Ich. Das Ich ist nichts anderes als das innerlich Freie.

Aber wenn ich meinem Charakter, meinem inneren

Wesen folge, bin ich doch innerlich frei. Mein Ich ist doch eins mit meinem Charakter, meinem inneren Wesen.

Das eben ist die Blindheit der Deterministen. Mein Charakter ist eine Summe von Qualitäten, die auch in einem andern Menschen, ohne mein Ich existieren könnte. Ich habe meinen Charakter, ich bin nicht mein Charakter. Und mein Charakter ist ein objektiver Inhalt, der unbewusst d. h. ohne mein Selbstbewusstsein dasein könnte, der auch von andern beschrieben werden könnte, also ohne den Akt der Selbsterfassung, in dem allein mein Ich lebt. Mein Charakter ist mein Prädikat, aber nicht mein Subjekt. Das Subjekt ist das Selbständige, das Ich ist das Freie als solches. Kannst du zu dir selber sagen: ich bin ein blosser Mechanismus?

Nein, schon weil ich nicht bloss körperlich bin.

Aber auch wenn ein reiner Seelenmechanismus denkbar wäre, kannst du in ihm dich nimmermehr erkennen. Du kannst dich nicht rein passiv, als Automaten denken; du müsstest denn leugnen, dass du lebst; das Leben selber in dir bäumt sich dagegen auf, nur Passion, nicht Aktion zu sein. Das rein Passive ist tot. So lange du lebst, fühlst du dich frei, fühlst du dich als Agens, Täter deiner Taten, Autor deiner Entschlüsse. Es geht wider dein Innerstes, dich absolut abhängig zu denken; denn dein Ich lebt nur in der Selbstentfaltung. Ein absolut Determiniertes, von anderm Bestimmtes könnte sich nie als Ich erfassen. Ich sagen, ist schon ein Akt der Freiheit, der nicht gegeben sein kann. Ich sein, heisst schon Autor sein, heisst schon innerlich Herr sein, heisst schon: nicht absolut abhängig, sondern selbständig sein. Ein absolut abhängiges Ich wäre ein absolut abhängiges Selbstständiges, ein Widerspruch in sich. Der Determinismus ist die Selbstaufhebung des Ich.

Es leuchtet mir ein, und es würde mich schlagen, aber ich las bei Mach ganz offenherzig: das Ich ist eine Illusion.

Dieser konsequenteste Empiriker hätte nur die letzte

Konsequenz ziehen und sagen sollen: auch das Leben ist eine Illusion. Denn es hat keine absoluten objektiven Kriterien, es ist unbeschreibbar. Jedes Kennzeichen des Lebens wäre an sich auch bei einem Automaten denkbar. Was Leben ist, weiss jeder nur vom Erleben selber, jeder nur von sich selbst. Und ebenso, was Ich ist. Das Subjekt als solches hat keine objektiven Kriterien; wie kann man auch vom Subjekt Objektivität verlangen? Aber darum ist es nicht minder wirklich. Denn das Objektive fordert ein Subjektives. Objekte erfasse ich ja nur durch Unterscheidung von meinem Ich, als das Andere, als mein Gegenüber, das heisst ja Objekt. Aber unsere Empiriker vergessen über dem Gesehenen das Sehen, glauben nur an das Objekt und bedenken nicht, wessen Objekt es ist. Alles Objekt fordert ein Subjekt, alle Erkenntnis ein Ich. Und ich erlebe mich, wie ich anderes erlebe. Mach führt interessante Fälle an, wie sich das Ich objektiviert, wie sich der Mensch als einen andern verkennt. Einfacher und wichtiger aber ist es doch, dass sich der Mensch erkennt, dass er sich subjektiviert, als Ich sich erfasst.

Das Ich ist nach Mach, Taine u. a. eben nur eine Zusammenfassung, eine Summe einzelner Empfindungen.

Jener feinste Analytiker hätte sich nur sagen sollen, dass schliesslich alles analysierbar ist. Auch das Kleinste ist noch ein Ganzes, das noch aus Einzelnem besteht. Wenn jedes Ganze darum eine Illusion sein soll, so ist alles eine Illusion, so gibt es nichts. Denn alles ist zerlegbar, ob unser Messer so weit schneiden kann oder nicht. Ist das Haus darum eine Illusion, weil die Steine wirklich sind? Habe ich nicht methodisch ebenso viel Recht, das Einzelne auf das Ganze, wie das Ganze auf das Einzelne zurückzuführen? Und ist nicht schliesslich das Einzelne ebenso eine Abstraktion wie das Ganze und nur der komplementäre Grenzbegriff zu diesem? Doch davon ein andermal. Sage mir jetzt nur dies: was soll unser Ich sein, eine Summe oder eine Zusammenfassung?

Ist das nicht identisch?

Nun, ich bilde mir ein, Zusammenfassung sei ein Akt, und der Akt der Zusammenfassung ist doch wohl nicht eins mit dem Zusammengefassten. Aber unsere Empiriker sehen immer wieder nur das Erfahrene, und nicht die Erfahrung, ohne die es doch kein Erfahrenes gibt; sie sehen nur den Inhalt und nicht den Akt der Erkenntnis. Sie sind doch sonst so eifrig, Erscheinungen in Prozesse aufzulösen, und nur den Prozess der Zusammenfassung wollen sie nicht gelten lassen, der doch nun einmal ein besonderer ist, in seine Objekte nicht aufteilbar, durch Anderes nicht ersetzbar und darstellbar? Indem Mach sagt: Das Ich ist eine Summe von Empfindungen, ist er selber summierend und damit anderes als das Summierte, als die „Summe“. Mag er sein Ich als Summation rein praktisch nennen — ist es darum weniger wirklich? Ist die Praxis weniger wirklich als die Theorie, die Tat als Geschehen weniger wirklich als das Sein? Ja, geht nicht vielleicht jede Besonderheit des Seins zurück auf eine Besonderheit des Geschehens? Und wiederum: ist nicht jede Besonderheit des Seins, jede existente Einheit als analysierbar nur für die Auffassung oder für das Leben eine Einheit, ein besonderes Wesen, ein Ganzes? Jede Einheit, jedes Wesen ist es im letzten Grunde nur praktisch — ist darum jedes Wesen Illusion? Aber das Ich soll es sein als Summe von Empfindungen? Doch vielleicht ist die Empfindung auch wieder ein Komplex, eine Summe — und damit auch eine „Illusion“.

Nein, wir erleben die Empfindung.

Und das Ich, das Selbstbewusstsein, erleben wir nicht so gut wie jeden anderen Bewusstseinsakt oder -inhalt? Das Ich ist wirklich, wenn irgend eine Einheit, irgend ein Akt, irgend ein Erlebnis wirklich ist, das Ich ist das Leben selber auf seiner Höhe zur Einheit gefasst im freien Akt des Selbstbewusstseins.

Nun, ich begreife, dass, wer vom Selbstbewusstsein, vom Ich ausgeht, die Freiheit lehren muss. Wer aber gibt das Recht zu solchem Ausgang? Die grosse Welt ist früher als das kleine Ich, sie ist Herr über ihr Geschöpf, den Einzelmenschen, und sie zeigt sein Selbstbewusstsein als Einbildung, seine Selbständigkeit als Illusion. Du hast mich immer nur auf die innere Stimme verwiesen; ich will es anerkennen: sie bezeugt die Freiheit. Wer aber sagt, ob dieser Zeuge nicht lügt? Unendlich lauter, stärker, zeugniskräftiger spricht die Stimme des Alls, von dem der einzelne nur ein Teil, ein Produkt und also abhängig ist im ganzen Inhalt seines Seins und Werdens und Könnens.

Und also werde ich zur inneren Stimme wie zu einem Hunde sagen: kusch dich! Und also lüge ich, wenn ich Ich sage, und also werde ich mein Lebelang nicht mehr Ich sagen dürfen. Ich bin nicht mehr da, ich lebe nicht mehr, nur ein absolut Abhängiges, ein ewiges Passivum ist da, nur ein Mechanismus — denn das ist das absolut Abhängige. Die ganze Welt ein Mechanismus, und ich in ihr ein Mechanismus; so bin ich tot und war nie lebend, nein, alles ist tot, und kein Ich ist da, das es auch nur konstatiert, — wie sollen Mechanismen sich erkennen? Der Rest ist Schweigen.

Der Versucher

Ich höre, du bist widerspenstig gegen die Ordnung der Welt, die deinen Willen bindet, gegen das Absolute, das — nenn' es nun Gott oder Natur — unentrinnbar den Determinismus fordert.

Schrecke mich nur mit den Donnern des Himmels oder den Schauern der Hölle, mit allem Felsendruck der Erde, lass alle Mächte des Alls turmhoch mich umdrohen, eisern mir die Brust umschnüren — drinnen spricht es doch leise: frei bin ich, so lange ich lebe.

Du Knirps wagst es, dich gegen das All zu stemmen? Der Einzelne gegen das Unendliche?

Ich bin nicht allein, ich spreche im Namen mancher, die noch unbetäubt vom Zeitgeist nicht verlernt haben, nach innen zu lauschen; ich spreche im Namen der Unzähligen, die bald zur Freiheit erwachen werden.

Also offene Empörung! Nun, mein Lieber, ihr müsst doch vernünftig sein; der Determinismus ist ja auch gar nicht so schlimm, wir nehmen euch ja so wenig, eigentlich gar nichts, nur so eine gewisse Souveränität, die überhaupt unmodern ist und an der nicht viel gelegen ist. Wir wollen euch doch nicht in Fesseln legen; ihr könnt euch ja frei bewegen; was wollt ihr denn mehr? Wir nehmen euch nur ein Phantom von Freiheit, ein metaphysisches Trugbild; aber die wirkliche, konkrete Freiheit, die lassen wir euch, ja, wir sichern sie euch, wir sind eigentlich eure wahren Befreier. Der Theologe Pfister hat nicht unrecht, dessen

Vorrede beginnt: „Das vorliegende Buch enthält eine Verteidigung der Willensfreiheit, folglich tritt es für den Determinismus in die Schranken.“ Wir bringen euch die Freiheit der Tat; zwar euer Wille ist gebunden, ist abhängig, ist empfangen, aber es ist euch gegeben, diesen euren Willen auszuführen; ihr könnt also tun, was ihr wollt — ist das nicht prachtvoll?

Ja, es ist prachtvoll, es ist die Freiheit der Maschine, die ungehemmt die Drehung vollzieht, für die sie aufgezogen. Es ist die prachtvolle Freiheit des Sklaven, dem man die Fesseln abnahm, damit er einen Willen ausführt, der nicht sein eigener ist, den man ihm auferlegt. Man brauchte ihn nicht mehr zu fesseln, weil er tiefer gebunden ist im Willen. Aber es gibt eine Freiheit auch in Fesseln; denn nicht der Gefesselte, nicht der an Händen, sondern der am Willen Gebundene ist Sklave. Wir bedanken uns schönstens für deine äusserliche Freiheit des Tuns, für diese Freiheit des Leibes, wir fordern die Freiheit der Seele.

Ihr sollt sie haben, ihr sollt neben der Freiheit der Hände auch die des Kopfes haben, die intellektuelle Freiheit. Ihr meint ja mit der Willensfreiheit, die ihr fordert, im Grunde nur die Wahlfreiheit, und die Wahlfreiheit, sagt Kuno Fischer — du kennst doch seine schöne Rede über das Problem der Freiheit? — ist bei Lichte besehen nichts anderes als Vernunft- oder Geistesfreiheit. Hört ihr? Wir bieten euch die Geistesfreiheit. Seid ihrs zufrieden?

Nein, denn ihr seid damit nur so gnädig, uns zu bezeugen, dass wir nicht blödsinnig sind, nicht trunken und nicht Tiere. Das haben wir uns schon vorher erlaubt zu wissen. Ihr bezeugt uns damit nur die Klarheit unseres Verstandes, aber nicht die Freiheit unseres Willens; ihr gebt uns damit nur die Weite des Blicks, den Wahlhorizont, aber nicht die Wahlfähigkeit, das Passive, aber nicht das Aktive der Wahl, das Material der Entscheidung, aber nicht die

Entscheidung, die Fülle der Motive, aber nicht die Herrschaft über sie, das Mittel, aber nicht die Kraft; Erleuchtung bietet ihr, wir aber suchen Befreiung; vom Denken redet ihr und wir vom Willen; ihr schenkt uns ein Intellektuelles, Theoretisches, aber wir suchen in der Freiheit eher ein Moralisches, Praktisches.

Ihr seid unersättlich; doch bin ich von Schopenhauer ermächtigt, euch auch eine moralische Freiheit anzubieten. Allerdings, die Freiheit eurer Handlungen müsst ihr drangeben; sie sind und bleiben die notwendigen Produkte eurer Motive und eures Charakters. Doch in der Wahl eures Charakters, die jenseits der Welt eurer Handlungen liegt, da seid ihr frei — das ist eure moralische Freiheit. Ist euch die Freiheit nun innerlich genug?

Ach ja, nur gar zu innerlich, und so ist's wieder ein Danaergeschenk. Doch vielleicht verkenne ich dich; vielleicht hältst du's mit Kuno Fischer: „An der tiefen und verborgenen Quelle, woraus der Wille entspringt, an diesem Punkt, nur hier steht die Freiheit und führt das Steuer und lenkt den Willen."

Ein schönes Bild, aber ein Bild, die Freiheit geschildert, aber nicht begründet! Die Böcklinsche Nymphe da an der tiefen, verborgenen Quelle kann ebensogut die Notwendigkeit sein wie die Freiheit.

Ganz recht. Aber Kuno Fischer sieht wenigstens das Problem, wenn er's auch nicht löst. Er folgt unverkennbar Schopenhauer, seine drei Freiheiten fein variierend, doch bei der dritten macht er eine Wendung. „Das ganze Problem zieht sich in die Frage zusammen: ist es möglich, den natürlichen Charakter zu ändern, zu bessern?" Und er antwortet ebenso entschieden Ja wie Schopenhauer Nein. Kann aber der Mensch einmal seinen Charakter ändern, dann kann er's unbestimmt oft; denn es ist nicht abzusehen, warum sich dies Vermögen der Freiheit nur einmal äussern darf;

dann ist auch nicht abzusehen, warum Kuno Fischer solche Kluft setzt zwischen der Freiheit der Charakterbildung und der Unfreiheit der einzelnen Wollungen. Die nach ihm freie Charakteränderung ist ja selber eine Einzelwollung. Wo bleibt da der Gegensatz? Die Kluft zwischen Charakter und Einzelwollung hat nur Sinn, wenn der Charakter wirklich die Konstante ist, wirklich sich gleich bleibt, und wenn er einen anderen Ursprung hat, in einer andern Sphäre wurzelt als die Einzelwollung.

Ganz recht, darum behauptet Schopenhauer den intelligiblen Ursprung und die Konstanz des Charakters. Kuno Fischer aber mit seiner Freiheit der Charakteränderung bei Unfreiheit der Wollungen ist einfach ein inkonsequenter Indeterminist.

Also Kuno Fischers Bild, Freund Determinist, gefällt dir weniger als Schopenhauers Roman, nach dem wir in der wahren Urwelt des Intelligiblen unsere Charakterrolle frei gewählt haben, die wir nun im Leben notwendig tragieren? Da ist allerdings die Freiheit in die unbetretbare höhere Etage hinaufgenommen und dadurch unschädlich.

Ja, aber doch wirksam; wir wirken den frei gewählten Charakter in allen unseren notwendigen Handlungen aus.

Aber wir sind unverbrüchlich an ihn gebunden, an unsere Wahl in der intelligiblen Welt? Dann grüsse mir Walhall, grüsse mir deine intelligible Welt und behalte dir deine Freiheit. Sie nützt uns gar nichts. Der in der intelligiblen Welt gewählte Charakter sitzt uns das ganze Leben hindurch wie ein Pfahl im Herzen, an den wir festgebunden sind, ohne uns auch nur einen Augenblick frei rühren zu können. Da ist's nun wie ein Hohn, wenn du kommst und sagst: seht, wie frei ihr seid! Ihr habt euch in der intelligiblen Welt selbst an den Pfahl gebunden, von dem ihr nun nicht mehr loskommt. Und wenn es wahr wäre, dass wir im Ursein uns selber gefesselt, wovon wir aber selbst im Traum

nichts wissen und nicht einmal ahnen, wie es geschehen konnte — quod nescis, quomodo fiat, id non facis, sagt Geulincx —, wenn es selbst wahr wäre, so bestände doch die Freiheit nicht faktisch, da wir unsern Charakter nicht mehr ändern können, sondern nur in unserm Bewusstsein von unserer Wahl, und so sind wir mit diesem Bewusstsein so wenig frei wie der Verbrecher, der ja auch selber schuld war, dass er ins Zuchthaus kam, und es weiss, darum aber doch nicht minder gefangen sitzt.

Allerdings nicht unsere Freiheit, doch unser Freiheitsbewusstsein wäre damit erklärt.

Nein, nicht das Bewusstsein unserer Freiheit, sondern gerade unserer verlorenen Freiheit, unserer einmal betätigten und nie wieder zu erlangenden Freiheit. Aber vielleicht ist auch das noch zu viel; wir brauchen gar keine Gemeinschaft zu fühlen mit jenem Wesen, das vor unserm Leben unsern Charakter gewählt; es könnte uns anmuten, als sollten wir die Schuld unserer Väter büssen.

Du nimmst wohl Schopenhauers intelligiblen Wahlakt zu äusserlich zeitlich, wenn du ihn vor unser Leben datierst. In der intelligiblen Welt schlägt keine Stunde; sie liegt jenseits der Zeit. Die Wahl unseres Charakters ist eine ewige Tat — daher die Konstanz dieses Charakters.

Eine ewige Tat — was heisst das? Eine ewig fortwirkende, in ihren Folgen ewige? Dann ist die Tat für unser Leben eben doch zeitlich das Prius, und unser Leben und Handeln die ewig gebundene, unfreie Folge.

Nein, es heisst eine ewig geschehende Tat.

Dann heisst es für unser Leben eine sich noch fortsetzende, noch unvollendete Tat; dann können wir in unserm Leben im Verlauf der Tat unsern Charakter noch ändern; also ist er nicht als konstant zu bezeichnen.

Nein, die Tat geschieht nicht im Leben, sondern in der intelligiblen zeitlosen Welt ewig.

In der zeitlosen Welt ewig? Ach, dass doch Schopenhauer und all die Verfechter einer Welt jenseits der Zeit nicht sahen, dass das Ewige d. h. das Dauernde gerade so Zeitbegriff ist wie das Wechselnde, nicht Dauernde, dass das wahrhaft Zeitlose nicht mehr dauernd ist wie vorübergehend, nicht weniger augenblicklich als ewig.

Aber es wirkt eben in unsere zeitliche Welt.

Aber es kann in ihr ebenso gut oder so schlecht Wechsel wie Dauer wirken, da ihm selber beides gleich fremd ist, und so kann auch der Charakter keine Dauer aus jener Welt in diese erben.

Nun gut, so falle die Konstanz, aber die Tat bleibe in der zeitlosen Welt!

Tat ist Bewegung, kannst du dir eine Bewegung ohne Zeit denken?

Ich glaube, Schopenhauer nannte die intelligible Tat zeitlos, meinte aber ewig.

Tat als solche ist Veränderung; Tat schafft, was vorher nicht war; eine Tat in der Ewigkeit, in der unveränderlichen Welt ist ein Widerspruch.

Aber sagtest du nicht selbst, dass die Lehren von der Konstanz, also von der Ewigkeit des Charakters und von seinem Ursprung in der intelligiblen Welt sich bedingen?

Aber nicht weil die Tat, sondern weil der Charakter, die Individualität, der Mensch dort entspringt, der Mensch, der nur einmal da ist, der nur ist, was er ist oder nicht ist, und darum nach Schopenhauer, der hier konsequent, sich wohl aufheben, in seinem Lebenswillen vernichten, aber nicht ändern kann.

Nun gut, wenn die intelligible Freiheit der Tat unmöglich ist, so glaube an die intelligible Freiheit des Menschen!

Aber dieser Mensch soll ja erst entstehen durch die intelligible Tat, durch die Wahl seines Charakters.

Aber die Tat setzt ja einen Täter voraus.

Aber der Täter ist ja leer vor der Tat; er bekommt ja erst Inhalt, wird erst Individualität durch die Wahl seines Charakters. Der Täter ist, fürchte ich, so unmöglich wie die Tat.

Aber er konnte ja vorher, vor seiner Tat als einzelner da sein noch ohne Charakter.

Ach, es ist alles unmöglich! Ein Vorher gibt's nicht in der zeitlosen Welt, eine Tat zeigte sich dort undenkbar, und s e i n e Tat kann's nicht sein, sondern nur ein zufälliges Geschehnis, so lange er noch keine Persönlichkeit ist, die Tat noch nicht aus ihm als Individuum fliesst, und als solches kann er auch nicht sein in der intelligiblen Welt Schopenhauers, der die einzelnen doch erst in Zeit und Raum als den principia individuationis entstehen lässt. In diesem Netze schon gebunden, erstehen also die Individualitäten, und sie leben noch nicht im Intelligiblen, wo es nur einen Grundwillen gibt — wenn es überhaupt ein Intelligibles gibt. Aber schon diese Grundvoraussetzung ist ja unbeweisbar. Und vielleicht ist diese ganze intelligible Welt nur ein Traum und nicht einmal ein schöner. Oder glaubt man heute noch an diese mystische Welt? Glaubst du daran?

Was traust du mir zu? Dacht' ich mir's doch, dass ihr auf diesen Schwindel nicht hereinfallen würdet. Ich sehe, ich hab's mit kritischen Leuten zu tun. Ihr habt mir der Reihe nach die physische Freiheit, die intellektuelle und die intelligible abgewiesen, die ich als deterministische Zufluchtsorte der Willensfreiheit anbot. Nun, so müssen wir einen Pakt schliessen, der uns beiden zu unserm Rechte verhelfen soll. Gebt mir zunächst einmal ruhig zu, dass alles menschliche Tun notwendig ist, notwendig folgt aus Charakter und Motiven des Menschen, determiniert also ist innerlich durch die Natur dieses Menschen, äusserlich durch die Umstände, die auf sie einwirken — so weit müsst ihr

mir entgegenkommen. Dann aber nennen wir, was aus der eigenen Natur des Menschen folgt, wozu er also innerlich determiniert ist, Freiheit. So ist uns beiden geholfen. Ihr gebt mir zu, alles ist determiniert, und ich nenne euch zuliebe die innere Determination Freiheit. Und ich berufe mich dafür auf Spinoza, der sagt: derjenige Gegenstand heisst frei, der aus der blossen Notwendigkeit seiner Natur existiert und von sich allein zum Handeln bestimmt wird. Da habt ihr den schönsten Ausgleich zwischen Notwendigkeit und Freiheit. Die Notwendigkeit der eigenen Natur ist Freiheit. Und ist die Freiheit etwas anderes als die Freiheit von Fremdem, von äusserer Determination? So wird die Freiheit seit Jahrzehnten von unsern besten Männern, ja heute wohl mehr oder minder von allen deutschen Kathedern verkündet: die Freiheit als innere Determination, als Notwendigkeit der eigenen Natur — sind sie darin nicht beide gerettet, die Notwendigkeit und die Freiheit? Darauf wollen wir Versöhnung feiern und nach langem Streit die Friedensschalmei ertönen lassen. Nun, schlagt ihr ein?

Nein, wir lassen uns nicht betrügen. Das nennst du einen Pakt mit gleichen Rechten? Du nimmst die Sache und lässest uns das Wort, den leeren Namen. Was ist da die Notwendigkeit? Alles. Und was die Freiheit? Schall und Rauch. So lassen wir uns nicht abspeisen mit diesem echten Diplomatenkniff. Du nimmst alle Rechte und schenkst uns dafür einen leeren Titel. Aber, ich weiss, es suchen viele heute die Freiheit auf solche Art zu retten. Denn ein klein wenig Indeterminist möchte jeder sein — es ist doch ein gar zu schönes Wort, das Wort Freiheit. Man kann als moderner Kopf dem Determinismus sich nicht entziehen und schämt sich doch seiner und möchte die liebliche Freiheit wenigstens noch an einem Zipfel fassen. So sucht man zu versöhnen, holt Kleister und klebt auf die eine Seite der Notwendigkeit die Etikette Freiheit. Man ist heute gross im Kleistern und

Versöhnen, im Versöhnen durch Kleistern. Man hat an geistigen Gegensätzen heute schon so viel vereinigt, dass nur noch der Alltopf „Monismus“ ausreicht für alles, was man hineingeworfen, in dem dann, was man so das Denken dieser Zeit nennt, ein grosser Brei geworden, der aller Gestaltung bar ist. Das Lieblingswort dieser kleisternden Zeit ist „eigentlich“. Man sagt so schön: Freiheit ist eigentlich Notwendigkeit und Notwendigkeit eigentlich Freiheit. So dienert man rechts und dienert links und setzt sich befriedigt zur immer reichlichen Mahlzeit. Es wäre falsch zu sagen, dass heute die Heuchelei regiert — so schalten die seichten Grobiane zu allen Zeiten —, aber es regiert der Selbstbetrug; das ist der Fluch der Unklarheit, der Denkschwäche und nicht nur der Denkschwäche. Ich sage euch, die grossen Philosophen — das ist das Geheimnis ihrer Grösse — waren alle ehrlich. Sie scheuten nicht den Gegensatz, sie gingen ihm mit offenem Visier entgegen, sie suchten keinen faulen Frieden vor dem Kampf. Sie kämpften, rangen ehrlich und lange, und dann erst fanden sie Frieden. Die Heutigen weichen dem Kampfe aus, indem sie den Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit äusserlich verkleben; aber wir wollen uns hüten vor trügerischen Freiheitsbegriffen, vor heuchlerischen Lösungen des Problems, vor allen falschen Freunden der Freiheit.

Aber sei doch nicht so grob und stürmisch!

Es ist Trug, den Namen für die Sache zu bieten.

Aber es ist doch nicht bloss ein Unterschied des Namens, sondern der Sache zwischen der blossen Notwendigkeit des fremden Zwanges und jener Notwendigkeit aus eigener Natur, die ich mit Fug Freiheit nenne, weil kein fremder Zwang da ist.

Aber doch Zwang — und das nennst du Freiheit? Nennst du vielleicht den Gelähmten freier als den Gefesselten, den Blindgeborenen freier als den Geblendeten, weil

jener durch die eigene körperliche Natur gehemmt ist und nicht durch fremden Eingriff?

Ich meine die eigene Natur unserer Seele, nicht unseres Körpers, der auf uns selber ja auch fremden Zwang ausüben kann.

Bist du so sicher, seelische und körperliche Natur zu scheiden? Wenn ein Mensch von gefrässiger, trunksüchtiger oder stark erotischer oder streitsüchtiger oder launischer Natur seinen Trieben folgt, so ist er frei? Doch wenn er sich durch soziale Rücksichten zurückhalten lässt, unfrei?

So meine ich's natürlich nicht; aber ich weiss nicht, wie ich mich anders ausdrücken soll als: frei ist, wer durch die Notwendigkeit der eigenen Natur bestimmt wird, d. h. doch: frei ist, wer sich selbst bestimmt. Auch der Indeterminist kann doch keine andere Freiheit aufstellen.

Dann wäre ja der Indeterminist „eigentlich" Determinist, und der Determinist „eigentlich" Indeterminist und beide wunderschön einig. Natürlich, es klingt ja so unschuldig: frei ist, wer sich durch die eigene Natur bestimmen lässt!

Heisst das denn nicht, der sich selbst bestimmt? Ich bin doch eins mit meiner eigenen Natur, natürlich der seelischen.

Dass doch alle, die heute die Freiheit als innere Determination „konzessionieren", den Unterschied zwischen dem Ich und der eigenen Natur nicht sehen oder nicht sehen wollen! Meine Natur ist das Konstante in mir; wenn meine Natur mich, meinen Willen bestimmt, so bestimmt ein Konstantes etwas, das durchaus nicht konstant zu sein braucht.

Aber meine Natur kann sich ja doch ändern.

Sie sich selbst? Unmöglich nach dem Determinismus. Nur die Umstände können sie ändern, und dann bleibt sie

wieder konstant. Die eigene Natur bindet als die Konstante das Wollen des Augenblicks, und das ist Zwang wie jeder andere.

Aber doch nicht fremder Zwang. Der Wollende, der gebunden wird, und der Konstante, der ihn bindet, sind doch eins. Es ist doch keine wirkliche Distanz zwischen dem Ich der Gegenwart und dem Ich der Vergangenheit oder Zukunft.

Doch, es ist da eine Distanz: Beweis die Moral, die nötig ist, sie zu überbrücken. Es ist eine Leistung, wenn das Ich der Gegenwart für das Ich der Zukunft fleissig, sparsam, mässig, oder gegen das Ich der Vergangenheit konsequent und treu ist; es ist eine so moralische Leistung, wie wenn das Ich der Gegenwart gegen das Du der Gegenwart gerecht ist. Denn das Ich der Vergangenheit oder Zukunft ist wie ein anderer Mensch. Der Determinist nun, der mich an meine Natur bindet, bindet mich an meine Vergangenheit oder an mein aus der Vergangenheit hereinragendes Konstantes, zwingt meine Gegenwart, eins zu sein mit meiner Vergangenheit, bindet mein Bewegliches an mein Unbewegliches, gleichsam meine Hände an meine Brust. Auch wer mich an mich selbst bindet, fesselt mich.

Aber der Mensch bindet sich ja selbst; sein konstantes Ich bindet sein gegenwärtiges, das doch kein anderes ist, sondern nur ein Moment seines konstanten.

Doch, es ist in gewissem Sinne ein anderes. Ja, die Deterministen suchen es gerade als ein anderes, ob sie's sagen oder nicht. Sie binden das Momentane an das Konstante, den Willen an die Natur, weil sie dadurch ihrem Kausalgesetz genügen, dass eins das andere binde. Warum binden sie sonst nicht den Moment nur an den Moment, den Willen nur an den Willen, wenn sie hier nur Selbstbindung suchen? Warum binden sie den Willen des Moments an die konstante Natur? Weil sie eben ein anderes suchen, das bindet.

Aber kein Fremdes; denn die dauernde Natur des Menschen umfasst ja seinen momentanen Willen und kann nie als ihm widersprechend, ihn drückend, zwingend empfunden werden.

Wirklich? So hast du nie gesagt: ich wollte es, aber ich konnte nicht, es ging mir wider die Natur? So hast du noch nie die eigene Natur beklagt, bekämpft? Du Glücklicher! Du Armer! Du hast den Sieg, den man den grössten nennt, noch nie errungen, den Sieg über die eigene Natur? Und den Menschen, der sich selbst bezwang, der Herr ward über seine Natur, musst du entweder leugnen oder du musst ihn, den heroischen, den freiesten Menschen den unfreiesten schelten, weil ja für euch Deterministen frei nur ist, wer der Notwendigkeit seiner eigenen Natur folgt. — Du schweigst? Aber sage mir noch eins: da du mit jener Definition Spinoza folgst, was nennst du eigentlich frei: was n u r durch die Notwendigkeit seiner eigenen Natur bestimmt wird? Was ist dann frei? Dein Spinoza sagt's: Gott allein. Denn Menschen werden auch durch anderes als durch die eigene Natur bestimmt. Das wird selbst der extremste Indeterminist anerkennen.

Ich meine es natürlich nur im relativen Sinn und nenne frei, was a u c h durch die Notwendigkeit seiner eigenen Natur bestimmt wird, durch sie bestimmt werden k a n n und s o f e r n es durch sie bestimmt wird.

Dann allerdings sind auch die Menschen frei, aber was ist dann n i c h t frei? Antwort: Nichts. Denn alles hat seine eigene Natur, und alles wird auch durch seine eigene Natur bestimmt. Auch der Stein folgt zugleich der Notwendigkeit seiner Natur, wenn er fällt. Denn wenn er eine Feder wäre, würde er vielleicht in die Luft fliegen. Also ist auch der Stein frei und die Feder nicht minder. Dein Begriff der Freiheit als innerer Determination gibt also entweder zu we-

nig oder zu viel. Denn entweder gilt nur die ausschliessliche, die absolute innere Determination als Freiheit, dann ist nichts Irdisches frei, auch kein Mensch. Oder es gilt schon die relative innere Determination, dann ist alles frei, auch die Steine. Ja, die Steine vielleicht mehr als die Menschen. Denn ein Stein rührt sich nur, wenn er selbst unmittelbar gepackt wird, ist nur wenigen Anstössen zugänglich und reagiert trotzig nach seiner Natur. Ein Mensch fühlt sich nicht nur unmittelbar, sondern tausendfach mittelbar bestimmt, wie in tausend Netzen gezogen und gefangen, lässt sich durch Ereignisse ferner Weltteile und durch Muster fremder Zeiten beeinflussen, unendlich empfänglich für die entferntesten Beweggründe und darum unendlich determinierbarer und determinierter als der Stein. Sieh nur, wie selbstherrlich so ein Stein daliegt, seine Siesta hält, während ein Mensch daneben Tränen der Ohnmacht vergiesst. Also werdet wie die Steine! — so müssten die predigen, die uns die innere Determination als Freiheit preisen.

Was verlangst du eigentlich? Dass wir mit der Freiheit zugleich die Hegemonie des Menschen, seinen Vorzug vor Tieren und dem sonstigen organischen und anorganischen Pöbel retten? Nichts leichter als das! Ich fabriziere euch auch solche Freiheit, ohne einen Schritt von meiner deterministischen Ueberzeugung zu weichen. Der Mensch ist determiniert, handelt stets auf Grund von Motiven. Aber seine Motive kann und soll Vernunft durchleuchten und bereichern. Vernunft, das grosse Privileg des Menschen, befreit ihn von der Herrschaft des Tierischen. Frei ist der Mensch, sofern er seiner Vernunft folgt — so lehrten alle Philosophen. Sie verkünden's heute als die praktische Freiheit. Oder willst du die Freiheit nur, wie Lessing spottet, als das kahle Vermögen, unvernünftig zu handeln, dann, sagt Leibniz, sind nur Narren und Einfaltspinsel frei, und dann behalte dir deine Freiheit!

Willst du mich narren? Die Freiheit der Vernunft kennen wir ja schon; du hast sie mir schon angetragen als intellektuelle Freiheit. Wir haben sie gewogen und zu leicht befunden. Sie weitet, durchleuchtet das Denken, aber sie befreit nicht den Willen.

Aber, indem sie das Denken weitet, vermehrt sie die Motive.

Doch damit vermehrt sie ja nur die Determination.

Aber sie befreit den Willen von der Herrschaft der nächsten Motive
um ihn entfernteren auszuliefern
die aber besser sind.

Besser? egoistisch nützlicher oder sittlicher?

Natürlich sittlicher; die Vernunft versittlicht, indem sie befreit.

Was willst du damit sagen? Dass die Tugend Sache des Intellekts, dass die aufgeklärtesten Völker und klügsten Männer die sittlichsten, dass die Gelehrten die freiesten Menschen? Ach, wäre es so! Aber das Denken geht nur zu oft seinen Weg fern vom Willen, oder es dient dem Willen, auch dem bösen, und Vernunft, des Denkens Hochkraft kann auch dem niedrigsten Triebe Vorspann leisten.

Ich meine natürlich nur die sittliche Vernunft.

Das heisst, du meinst das Sittliche, nicht die Vernunft.

Lass die Vernunft, aber die Freiheit darf man vom Sittlichen nicht trennen. So nenne ich den Menschen frei, wenn er den sittlichen Motiven folgt, und schelte ihn, wenn er den unsittlichen folgt, einen Sklaven niederer Triebe. So haben wir alles, was wir wünschen: wir proklamieren den Tugenddienst, den Pflichtgehorsam als Freiheit, und als Knechtschaft den Dienst der Lüste, der Begierden. So seht ihr mich nun hier als Verkünder der sittlichen Freiheit — könnt ihr Bes-

seres, Höheres wünschen? Dürft ihr den zurückstossen, der im Namen der Tugend kommt?

Ja, wir dürfen es, wenn ihm die Tugend als sittliche Freiheit nur ein Wort ist. Wir wollen ehrlich sein — denn Ehrlichkeit ist der Wissenschaft höchste Tugend —, und wollen uns nicht blenden lassen selbst durch den Glanz des Besten, durch die Tugend. Gründet sich die sittliche Freiheit auf nichts anderes, als dass wir die sittliche Motivfolge Freiheit nennen, die unsittliche Motivfolge Knechtschaft nennen, dann mag sie dahinfahren, die herrliche, sittliche Freiheit, dann ist sie auf lockeren Grund gebaut. Denn was sollen wir den Aufklärern antworten vom platonischen Kallikles bis zu Stirner und solchen Nietzscheanern, die gerade umgekehrt den, der dem Sittlichen folgt, einen Sklaven nennen und gerade den einen Freien, der seine wilden Triebe walten und aufschiessen lässt? Was können wir jenen antworten? Nichts, so lange die Freiheit nur Benennung ist und in Wirklichkeit nur die Motive regieren. Dann hat die unsittliche Motivfolge gerade so viel oder so wenig wie die sittliche Anspruch auf den Namen Freiheit. Es bleibt ein Spiel mit Namen — und dann noch eins: Du setzest die Freiheit eins mit der Tugend?

Ja.

Und also ist dir der Sünder unfrei?

Natürlich.

Kann aber der Unfreie schuldig sein? Und also ist dir der Sünder unschuldig. Begreifst du denn nicht, dass die Freiheit vielmehr am Scheideweg sitzt zwischen Tugend und Sünde? Wer die Freiheit mit der Tugend eins setzt, hebt die Möglichkeit der Schuld auf. Wer die Freiheit in der Moral aufgehen lässt, hebt mit der Freiheit die Moral auf. „Wenn nämlich nur der Sittliche frei ist“, sagt Simmel, „so ist nicht zu begreifen, wieso man für die Unsittlichkeit in irgend einem Masse verantwortlich sein könne, da doch

Freiheit die Vorbedingung der Verantwortung ist." Du siehst, wie du's auch wendest, nie und nimmer kann der Determinismus die sittliche Freiheit begründen. — Und nun, mein lieber Diplomat, geh nach Hause; du darfst koreanischer Minister werden, aber die Freiheit, ja die Freiheit — die kannst du nicht retten mit all deinen Künsten. Eine falsche Freiheit nach der andern hast du uns angepriesen; aber wir wollen lieber gar keine Freiheit, wollen lieber ehrliche Deterministen sein als falsche Indeterministen.

Illusion und Skepsis

Es war einmal ein kluger Kanarienvogel; mit dem sassen ein Zeisig und ein Buchfink zusammen gefangen. Da begannen die beiden zu streiten, ob sie im Käfig sässen oder nicht. Zeisig, der lockere, meinte nein, der tiefsinnige Buchfink aber meinte ja (und bekannte sich als Determinist). Da aber rief der kluge Kanarienvogel: Kinder, wenn ihr erst streiten müsst, ob ihr im Käfig seid oder nicht, so ist's so gut, als wäret ihr nicht darinnen! — Seit er diese Geschichte gehört, schreibt ein Rezensent, habe er allen Streit über die Freiheit aufgegeben. Der anonyme Rezensent war, so vermutet man, der junge Goethe, und jedenfalls bekennt der spätere Goethe: „das Wort Freiheit klingt so schön, dass man es nicht entbehren könnte, und wenn es einen Irrtum bezeichnete." Gottfried Keller im grünen Heinrich sagt es kräftiger: „Wenn die Freiheit des Willens — nicht vorhanden war, so musste sie sich doch einfinden und entwickeln, sobald die Frage nach ihr sich einfand, und wenn Voltaires Trumpf: „Gäbe es keinen Gott, so müsste man einen erfinden" eher eine Blasphemie als eine „positive" gute Rede war, so verhält es sich nicht also mit der Willensfreiheit, und hier dürfte man nach Menschenpflicht und -recht sagen: Lasset uns diese Freiheit schaffen und in die Welt bringen!" Sind's nicht wunderfeine Dichterworte? Mir gingen sie noch lange nach, und waren mir wohltätig für den Tagesgebrauch. Möchtest du nun nicht allen Streit über die Freiheit aufgeben?

Du hast ihn ja selber nicht aufgegeben, du hast ihn entschieden und die Freiheit aufgegeben. Denn du hast ja die Vögel in den Käfig gesetzt, und ihre Freiheit ist Illusion, eine schöne, lockende, aber doch Illusion, von Dichtern gepriesen, den Freunden und Bildnern der Illusion, die sie nährt, die ihnen genügt. Aber die Philosophen sind ein ander Geschlecht. Sie wollen den schönen Schleier herunterreissen, und wenn ihnen der hässliche Tod entgegengrinst; sie wollen das Gitter schauen, und wenn sich ihr Kopf daran wundstösst. Das Gitter ist da, die Freiheit ist Illusion — so sagst du, so setzest du voraus. Aber kann es nicht umgekehrt sein? Ich will dir eine andere Tiergeschichte erzählen, keine poetische, aber eine wahre. In einen Wasserbehälter warf man eine Anzahl Karpfen und einen Hecht. Damit aber der Hecht den Karpfen nicht gefährlich werde, schied man durch eine Glaswand den Behälter in zwei Teile und wies den einen dem Hecht allein zur Wohnung an. Der fuhr nun sogleich auf die Karpfen los, stiess sich aber an der ihm unsichtbaren trennenden Glaswand. So oft er nach den Karpfen schnappte, erhielt er stets einen zurückstossenden Schlag von der Glaswand, bis er es aufgab. Nun nahm man die Glaswand heraus, und der Hecht schwamm munter mitten unter den Karpfen, ohne sie anzurühren; er fürchtete immer noch die zurückstossende Glaswand. Da hast du das illusionäre Gitter. Beides kann Illusion sein, die Freiheit und das Gitter.

Aber das Gitter ist unbestreitbar.

Das Freiheitsgefühl auch, und Lichtenberg hat Recht: Man könne den Satz, dass alles eine Ursache haben müsse, eher bestreiten als die Freiheit; nicht nur die Idealisten von Descartes bis Lotze haben sie für das Gewisseste in uns erklärt.

Aber das Gefühl kann Illusion sein und muss es sein, wenn die Determination bewiesen ist.

Doch wir können nicht leben ohne dieses Gefühl der Freiheit.

So ist der Irrtum das Leben, und die Wahrheit ist der Tod.

Wieder nur ein altes Dichterwort!

Nein, auch ein neues Philosophenwort; denn Nietzsche nennt den Glauben an die Freiheit des Willens einen „Irrtum alles Organischen" und spricht von den lebensnotwendigen Irrtümern, die wir uns „einverleibt" haben, weil wir sie brauchen, weil sie im Daseinskampf sich bewährten. Wir brauchen das Schutzgefühl der Freiheit.

Sonderbar! Und was lebensnotwendig ist, soll nicht wahr sein dürfen? Das Leben lügt? Welcher Teufel war es nur, der dieses Leben just auf die Lüge gebaut! Und welcher teuflischere Teufel hat uns die Lüge des Lebens durchschauen lassen! Hätte er sein Werk doch vollendet und uns die Binde ganz und dauernd vor den Augen gelassen! Hat er es damit nicht geschädigt, dass er uns durch die Macht der Lebenslüge hindurchblinzeln liess? Doch wär's nicht so verflucht gescheit, ich wär versucht, es herzlich dumm zu nennen. Der Teufel war's natürlich — der wollte uns leiden machen am Leben, drum sollten wir wissen, dass wir in der Lüge leben. So wollt' es der Teufel, den Schopenhauer gläubig lehrte und der auch Nietzsche noch im Nacken sass. Hat doch Nietzsche den praktisch überwundenen Pessimismus aufs Theoretische geworfen: das Leben gepriesen, doch es der Lüge geziehen. Denn er gefiel sich so sehr im tragischen Pathos, das da verkündet: nur der Irrtum ist das Leben, und die Wahrheit ist der Tod. Aber ich weiss ein Dichterwort, das anders lautet, von jenem Goethe, den du dir zum Zeugen nahmst: wahr ist, was für mich fruchtbar ist. Ist dann nicht das Lebensnotwendige im höchsten Sinne wahr?

Was nützt das alles? Die Determination bleibt bestehen.

Aber das Freiheitsgefühl auch.

Es ist unmöglich, an die Freiheit zu glauben.

Und es ist unmöglich, nicht an die Freiheit zu glauben.

So ungefähr sagt das Abbé Galiani auch in einem Briefe an Mad. d'Epinay: „Es ist absolut unmöglich für den Menschen auch nur auf einen Augenblick zu vergessen und der Ueberzeugung zu entsagen, frei zu sein." Und doch findet er die Unfreiheit absolut beweisbar. „Wir werden also beweisen, dass wir nicht frei sind, und werden immer handeln, wie wenn wir es wären."

Aber wie denkt er sich's, dass wir noch den Glauben an das festhalten, dessen Gegenteil uns bewiesen ist?

Er kann dir mit Parallelen aufwarten: „wir sind überzeugt, dass zwei Unendliche immer gleich sind, und die Integralrechnung hat uns doch bewiesen, dass ein Unendliches das Doppelte und Dreifache eines andern sein kann".

Ach, darüber haben wir meist gar keine Ueberzeugung, weil wir kein Bild davon haben.

Aber ein Bild haben wir und behalten wir von einem gebrochenen Stabe im Wasser, obgleich uns die Vernunft bewiesen, dass der Stab im Wasser nicht bricht.

Ach, davon haben wir wiederum nur ein Bild, aber keine Ueberzeugung und handeln auch nicht danach, als ob der Stab gebrochen wäre, wie wir doch handeln, als ob wir frei wären.

Nun, wenn du's durchaus drastisch haben musst, so mag dir dienen, womit Mad. d'Epinay Galianis Lehren beantwortet und zugleich bekräftigt. Es gebe Menschen, die an die ewige Treue einer Chansonette zu glauben fortfahren, nachdem ihnen das Gegenteil bewiesen worden.

Und aus solchen Narren besteht die ganze Menschheit, dass sie die Chansonette noch für treu und — gebunden hal-

ten, obgleich sie wissen, dass sie — frei ist? Und es ist unmöglich, die arme Menschheit von dieser Chansonette der Freiheit zu befreien? Unmöglich, sie von dieser fixen Idee zu kurieren?

Unmöglich, denn Galiani definiert den Menschen als un animal qui se croit libre, und auch ein moderner Jurist kam auf die verzweifelte Auskunft: „Der Mensch ist zum Indeterminismus determiniert."

Welch tolle Marotte der Natur, dem Menschen gerade den Freiheitsglauben anzuhängen wie ein rudimentäres Organ, das nicht auszuschneiden ist und doch so gar nichts nützt!

Doch es nützt; denn, meint Galiani, die Ueberzeugung haben frei zu sein, sei zwar nicht dasselbe als wirklich frei sein, aber es bringe dieselben moralischen Wirkungen hervor.

Der Freiheitsglaube wirkt Freiheit?

So hat es Caro verstanden, der französische Idealist: die Ueberzeugung von unserer Freiheit bringe unsere Freiheit selbst hervor; der Glaube an unsere Freiheit schaffe ihre Wirklichkeit. Damit ist der Determinismus aufgehoben. Aber Hebler, der Galiani schärfer gelesen, korrigiert es: Nicht die Freiheit werde nach Galiani wirklich, sondern der Glaube an die Freiheit tue dieselben Wirkungen, als ob die Freiheit wirklich wäre. Feiner noch lehrt Fouillée, der nicht minder die Macht der Freiheitsidee betont wie den Determinismus. Wir sind determiniert, aber wir haben die Freiheitsidee, die selber wieder determinierend auf uns wirkt. So ähnlich versuchen jetzt auch in Deutschland einige besonnene Denker die Freiheit als bestimmendes sittliches Ideal der Zukunft, als Normenzwang oder dergleichen wenigstens regulativ zu retten. Sagt doch schon Trendelenburg: „die Forderung des freien Willens — hilft selbst dazu, den Willen frei zu machen; denn er streckt sich nach seinem Ziele."

Die Idee der Freiheit soll also determinierend wirken? Wir sind also unfrei; die Freiheit ist nur eine Vorstellung, die aber Macht hat, ein Motiv, wie andere Motive, nur mit dem Unterschied, dass es — gerade nach dem Determinismus — als Freiheitsgedanke ein leeres Motiv ist, das blosse Motiv, motivlos zu sein, ein sich selbst aufhebendes Motiv. Ich kann weder absehen, wie ein solches Motiv wirken kann, noch wie es bestehen bleiben, noch wie es überhaupt entstehen konnte bei der beständigen Determination. Indem ich von der Freiheitsidee determiniert werde, soll ich mich für indeterminiert halten? Dann müsste ich die Idee, die mich determiniert, nicht spüren, dann habe ich also nicht die Freiheitsidee. Entweder ist die Freiheitsidee aufgehoben oder die Determination.

Aber kann man nicht eine Idee haben ohne das Bewusstsein, von ihr determiniert zu sein?

D. h., ich kann die Freiheitsidee nur dann haben, wenn ich sie gerade nicht als das spüre, was sie bei Fouillée sein soll, als Determination, als bestimmendes Motiv, wenn ich mich der Freiheitsidee gegenüber frei fühle. Zu diesem Freifühlen der Freiheitsidee gegenüber wäre aber dann eine neue Freiheitsidee nötig, der gegenüber ich mich auch frei fühlen müsste vermöge einer dritten Freiheitsidee u. s. f. Ob nicht doch in dieser ganzen Freiheitsdetermination ein Fehler steckt?

Ich glaube, Fouillée meint es anders; er setzt die Freiheit in uns nur als Idee, aber als Idee, die wirkt, idée-force. Die Freiheit ist nicht nur Gedanke, sie wird Gegenstand des Verlangens und der Liebe. Fouillée ist Platoniker; er glaubt an die Macht der Idee, die Freiheit ist ihm wirksam als Ideal.

Dann haben wir die Freiheit nicht und glauben sie auch nicht zu haben. Denn das Ideal glaubt man noch nicht zu haben. Dann ist alles auf den Kopf gestellt. Denn was es





zu erklären galt, unsern Glauben, frei zu s e i n , hat Fouillée nicht nur nicht erklärt, sondern geleugnet, indem er die Freiheit als Ideal setzt. Und damit hat er sie in eine Zukunft der Entwicklung gesetzt, in der doch höchstens die Illusion abnehmen und die Aufklärung fortschreiten kann, also auch die Erkenntnis, dass alles determiniert ist. Er hat damit die Illusion der Freiheit nur noch unerklärlicher und für die Zukunft unwirksamer gemacht. Und wie kann er sie auch erklären bei seinem absoluten Determinismus?

Er ist eben Platoniker und findet die Idee der Freiheit uns eingeboren.

Er ist Platoniker, aber Platon hat für das Eingeborensein der Ideen eine Erklärung, Fouillée nicht. Und Platon setzt Ideen, die als Typen und Ideale doch der Realität Anteil geben. Fouillées Freiheit aber ist kein Typus des Realen und auch kein Ideal, weil sie der Realität ewig gleich fern bleibt. Denn beim absoluten Determinismus gibt's auch keine Annäherung an die Freiheit. Sie ist blosse Illusion und eine, deren Macht abnehmen müsste — ist doch der Determinismus, der dem primitiven Bewusstsein ganz fremd ist, heute so mächtig geworden, dass man eher von der Unfreiheit als idée-force reden könnte. Und so ist Fouillés Freiheit so platonisch, dass sie unplatonisch ist.

Aber spricht denn Platon nie von der Idee der Freiheit?

Nein, seine Ideen sind objektiver Natur, nicht Persönlichkeitsideale.

Darum kann doch die Freiheit Ideal sein, wie sie's ja im Politischen ist.

Aber da kann sie annähernd verwirklicht werden. Doch was soll die Idee der Willensfreiheit, wenn der Determinismus unverbrüchlich ist und kein Mehr oder Minder kennt? Sie hat beim Menschen nicht mehr Sinn als beim [illegible] Es kann bei der Freiheit ein Mehr oder Minde[illegible] der Indeterminismus kann [illegible] sein, ja er mu[illegible]

es immer; der Determinismus aber ist immer absolut. Die Frage ist ja nicht, ob alle Freiheit oder einige, sondern ob einige Freiheit oder keine. Denn auch der Indeterminist leugnet nicht die Beschränkung der Freiheit, er behauptet nur, dass sie möglich, dass sie teilweise, bisweilen, dass sie auch wirklich ist. Der Indeterminismus gibt der Unfreiheit Anteil, aber der Determinismus nicht der Freiheit; er beschränkt sie nicht nur, sondern er besteht gerade in ihrer Leugnung, in der Leugnung auch ihrer Möglichkeit, und darum ist er absolut. Denn weniger als gar nicht da sein kann die Freiheit nicht, und mehr als allein da sein, als absolut herrschen kann die Unfreiheit auch nicht.

Aber wenn nicht in Wirklichkeit, könnte die Freiheit nicht als Idee da sein?

Wie die absolute Determination die ihr widersprechende Idee der Freiheit erzeugen kann, und gerade im Menschen, der doch die Determination am meisten durchschauen sollte, das bleibt ein Rätsel. Aber selbst wenn eine solche Idee im Menschen ist, dann, fürchte ich, bleibt sie objektiv wie eine platonische Idee.

Nein, sie wird Gegenstand unseres Verlangens, unserer Liebe.

Das bedeutet ja erst recht, dass sie ausserhalb unserer ist wie eine Krone, wie eine Blume, die wir verlangen, die wir lieben, eine blaue Blume. Aber die Idee der Freiheit widerstrebt eben solcher Objektivität; drum ist sie unplatonisch. Sie ist nicht die Idee eines Objekts, eines Anderen draussen, sondern die Idee unserer selbst als Subjekts, die Idee unserer Selbständigkeit. Präge es dir ins Herz: Wir können die Idee der Freiheit gar nicht fassen, ohne frei zu sein. Es ist nicht eine Idee wie andere. Die Freiheit ist nichts Sichtbares, überhaupt nichts objektiv Gegebenes, sondern nur etwas subjektiv Erlebtes. Es ist nicht eine Freiheit, nicht die Freiheit wie das Schöne als platonische

Idee, sondern es ist unsere Freiheit, und unsere Freiheit ist unsere Selbständigkeit. Wir müssen schon irgendwie selbständig sein, um den Gedanken der Selbständigkeit zu fassen, und selbst um politisch frei werden zu wollen, muss man schon innerlich frei sein. L'homme n'est pas, mais devient libre, sagt Fouillée, aber ich behaupte, wir können nicht frei werden, ohne frei zu sein. Das Ideal der Freiheit ist nur die Erweiterung, die Vollendung unserer vorhandenen Freiheit; denn die Idee der Freiheit ist nur der Gedanke der Entfaltung unseres Selbst. Der Determinismus aber hebt das Selbst auf; er lässt alles nur als Anderes für Anderes und durch Anderes walten. Den Gedanken der Freiheit schöpfen wir allein aus unserm Selbst, aus unserer Freiheit.

Aber auch Fouillée findet die Freiheit in uns als Forderung unseres Gewissens.

Doch es ist umgekehrt. Nicht die Freiheit ist erst als Gewissensforderung da, sondern die Gewissensforderung ist da, weil wir frei sind oder uns frei fühlen. Was ist das auch für eine Freiheit, die gefordert wird! Die Freiheit auf Kommando bleibt ein Widerspruch. Kant, der doch gewiss der Philosoph des Gewissens war, hat es auf die Freiheit gegründet. Das Gewissen ist ihm Erkenntnisgrund der Freiheit, aber die Freiheit Realgrund des Gewissens. Fouillée hat es umgekehrt. Doch die Freiheit ist für uns nicht Inhalt, sondern Voraussetzung der Gewissensforderung. Wir fühlen die Freiheit in uns als Besitz und Tatsache, nicht bloss über uns als Ideal, wie Fouillée sie malt.

Aber auch das Ideal wirkt doch in uns als Motiv.

Das ist nun das Schlimmste. Wenn die Freiheit nur als Motiv wirkt, als idée-force, dann ist sie eben irgend eine idée-force, ein Motiv unter hunderten, tausenden. Aber in unserm Freiheitsgefühl bedeutet die Freiheit nicht irgend ein Motiv, sondern unsere Herrschaft über

alle Motive, nicht irgend eine Idealsetzung, nicht irgend ein Einzelwollen, sondern die Grundlage all unseres Wollens, das Grundgefühl unseres Lebens; denn in all unserm Leben fühlen wir uns wollend; in all unserm Wollen fühlen wir uns frei. Fouillée redet also von einer ganz andern Freiheit als von der unseres Freiheitsgefühls. — Aber nehmen wir seine Freiheit, die Freiheit nicht als Gefühlstatsache, sondern als Motiv, als Ideal — wäre sie auf die Dauer möglich, wenn wir uns vom absoluten Determinismus überzeugen? Können wir uns auf die Dauer ein Ziel setzen, an einem Ideal festhalten, von dem wir eingesehen, dass wir ihm nie und nimmer auch nur um einen Schritt näherkommen? Können wir dauernd etwas wollen, das wir als völlig unmöglich erkannt haben?

Nein; aber ist die Freiheit als Gefühlstatsache mit dem Determinismus verträglicher wie die Freiheit als Ziel und Ideal?

Sie sind beide unverträglich mit ihm; immerhin ein Ziel, ein Ideal kann man aufgeben, dem Determinismus opfern, doch das Grundgefühl unseres Lebens nimmermehr. Und darum prallt unser Freiheitsgefühl unentwegt gegen den Determinismus. Aber meinst du, dass auch dieser Aneinanderprall auf die Dauer möglich sei? Können wir's auf die Dauer ertragen, was Galiani lehrt, dass wir mit inniger Ueberzeugung an etwas festhalten, dessen Ungereimtheit wir uns klar bewiesen haben? Das Volk Pascals und Pierre Bayles lebt leichter in Antithesen, und selbst sein strengster Denker, Malebranche, selbst dieser Mönch der schwersten Kutte springt, wenn er, der härteste, der absolute theologische Determinist um der Sünde willen die ihr widersprechende Freiheit zulässt als un mystère. Doch hielt nicht auch z. B. unser Dubois-Reymond eisenfest an seiner mechanistischen Weltanschauung, ohne doch das Freiheitsbewusstsein, das ihr absolut widerspreche, verleugnen zu können,

und fand er nicht auch das Dilemma unlösbar? Aber können wir's auf die Dauer ertragen, mit diesem Widerspruch zu leben? Dem Esprit des Rhetors mag die antithetische Pointe, der Glanz der feindlichen Waffenspitzen gefallen, dem frommen Mönch mag die Ohnmacht des Intellekts ein Sieg des Glaubens sein — nun aber verlautet jetzt auch von kritischen Lehrern der Philosophie das Bekenntnis, dass der Widerstreit zwischen dem Freiheit bezeugenden Selbstbewusstsein und dem Kausalgesetz, oder wenigstens, dass das metaphysische Freiheitsproblem unlösbar sei. Oder man bekennt sich als Determinist in der Psychologie und in der Ethik als Indeterminist, und man lässt als Erlebender die Freiheit, als Erklärender für das wissenschaftliche Verständnis nur die Unfreiheit gelten. Wie schon Renouvier die ihm unbeweisbare Freiheit selber in Freiheit zu setzen, zu glauben forderte, so geben auch heute selbst tapferste Indeterministen, wie Wentscher und Dunkmann, die Freiheit als unbegreiflich zu, ja sie treten z. T. schon an die Grenze des credo quia absurdum. Auch Jos. Mack z. B. verkündet soeben in seiner „Kritik der Freiheitstheorien" die Freiheit als Erlebnis, dessen Möglichkeit man nicht einzusehen brauche und das wirklich unerkennbar sei, ja er erklärt: „Jeder logische Schluss auf das Dasein der Freiheit ist deshalb unberechtigt." „Der Determinismus kann gar nicht einmal verlangen vom Indeterminismus, dass er seine Behauptung theoretisch beweise. Solche Dialoge, wie sie da und dort — zu treffen sind, beruhen auf der falschen Voraussetzung, dass, wenn der Indeterminismus die Wahrheit hätte, er sie doch auch müsste logisch beweisen können. Er kann sie aber offenbar nur haben, wenn er sie nicht beweisen kann. Auf solchen Wegen kommt man nicht zum Ziel. Das Merkwürdige ist, dass der Indeterminist der deterministischen Zumutung folgt, ob er sich doch sagen müsste, dass er so mit seinem Gegner nie zurecht kommt. Der hat ihm unbedingt voraus, dass er

seine Behauptung auch theoretisch beweisen kann, was er nicht vermag. Auch in dem Falle, dass Freiheit ausgemachte Tatsache ist, wird der Verteidiger des Indeterminismus seinem Gegner nur so erwidern können, wie er das jetzt tut, da sie noch Gegenstand des Zweifels ist. Deshalb beweist ein solcher Dialog nichts für und nichts gegen die Freiheit."

So ist also unsere ganze Debatte unnütz?

Nicht unnützer wie die Schrift von Mack, die ja auch beweisen, wenn auch nur beweisen will, dass sie nicht beweisen kann — und dieser Beweis ist ihr gelungen. Bei aller Feinheit fasst Mack nicht die ganze Schwere der Situation. Ginge es nur darum, dass die Freiheit unbeweisbar, in ihrer Möglichkeit unerkennbar sei, so könnte der Indeterminismus sich friedlich in die Höhle des Selbstbewusstseins, auf die Tatsache des Freiheitsgefühls zurückziehen. Aber der Determinismus erklärt die Freiheit für widerlegbar, mit der Kausalität für unvereinbar, also für unmöglich — und darum muss der Indeterminismus auf den Kampfplan aus Selbsterhaltungstrieb. Den Streit um eine Wirklichkeit mag man für illusorisch erklären, weil das Leben, das Gefühl Wirklichkeiten kennen mag, in die der Intellekt nicht reicht. Das Mögliche aber ist das Denkbare, und der Streit um die Möglichkeit ist darum auf intellektuellem Boden, dialektisch auszufechten. Macks Schrift ist ein schönes Bekenntnis der Zwiespältigkeit der modernen Seele. Wohl hat er recht: das Leben reicht weiter als das Erkennen — dürfen aber darum Leben und Erkennen sich widersprechen? Die Freiheit mag unvernünftig sein, sie darf nur nicht widervernünftig sein, wenn sie wirklich sein soll; sonst ist's um alle Wahrheit geschehen.

Vielleicht aber gibt's zwei Wahrheiten, die sich widersprechen können. Haben nicht schon die Mittelalterlichen dergleichen gelehrt? Nun begreife ich, wie sie darauf verfielen.

Sie verfielen darauf aus Verzweiflung und in Uebergangszeiten, wenn die eine Wahrheit nicht mehr, die andere noch nicht stark genug war zur Alleinherrschaft. Aber die zwei Wahrheiten des Mittelalters sind noch goldene Harmonie gegen das, was unsere geistige Situation im Freiheitsproblem uns zumutet. Zwei Wahrheiten können friedlich zusammenstehen, wenn die eine höher ist als die andere. Und so stellten jene die theologische Wahrheit über die philosophische. So konnten gerade auch starke Glaubensnaturen zwei Wahrheiten künden, um die Sonne der Offenbarung über das nächtige Licht der Vernunft triumphieren zu lassen. Hat nicht Luther die Lehre der Sorbonne von der notwendigen Einheit theologischer und philosophischer Wahrheit, diese Lehre, die der Grund und Sinn der Scholastik ist, verwerflich gefunden und die Möglichkeit anerkannt, dass theologisch wahr, was philosophisch falsch sein könne? Des alten heissen Tertullian credo quia absurdum ist eben selber nicht absurd. Aber auch Jakobis Bekenntnis, der mit dem Kopfe ein Heide, mit dem Herzen ein Christ sein will, so sehr sich darin schon moderne Zerrissenheit zeigt, hat Lebensmöglichkeit. Das Herz gilt ihm mehr als der Kopf. Die beiden Wahrheiten können auskommen; denn sie scheiden sich als höhere und niedere, als übernatürliche und natürliche, als theologische und philosophische, als Herzensglaube und Intellektswissen, als Wahrheit der Autorität, der Offenbarung und als Wahrheit der Gründe und Beweise. Sie haben verschiedene Stellungen, verschiedene Geistesgebiete, verschiedene Anerkennungsmittel, verschiedene Organe, verschiedene Welten. Hier aber soll ich in einer Welt und einer Wissenschaft, mit denselben Anerkennungsmitteln, im selben Geistesorgan, in gleicher Stellung zwei Wahrheiten anerkennen, die sich widersprechen? Soll weiter erklären müssen: ich bleibe von meiner Freiheit innigst überzeugt, obgleich ich mich von meiner Unfreiheit durch die strengsten

Beweise überzeugt habe? Ich bin vom Gegenteil meiner festen Ueberzeugung fest überzeugt. Ich behaupte fest, was ich für absurd halte. Ich weiss genau, dass ich die Freiheit habe, die ich, wie ich ebenso genau weiss, nicht haben kann. Gerade das ist wahr, was nicht wahr sein kann. Ich bejahe mit aller Kraft, was ich mit aller Kraft verneine. Ist das nicht Wahnsinn? Kant sieht darin einen Skandal der menschlichen Vernunft, dass die Philosophie sich noch immer nicht fest gegründet habe. Die Unfertigkeit der ältesten Wissenschaft mag man beklagen; aber weit schlimmer als Unfertigkeit ist Ohnmachtserklärung, ist der stehengelassene Widerspruch in der Wissenschaft, die am höchsten auf Widerspruchslosigkeit ausgeht. Widerspruch in der Philosophie ist Selbstaufhebung der Philosophie, der reinen Denkwissenschaft. Die früheren Zeitalter wussten drohende Widersprüche auszugleichen, wussten geistig zu leben, wussten ihren Schatz zu verwalten. Aber die Art, wie heute in der Freiheitsfrage das Ja, das wir nicht los werden können, und das Nein, das wir beweisen, aneinanderprallen, bedeutet das offene Bekenntnis der Unfähigkeit, sein Geistesgut zu verwalten, die geistige Bankerotterklärung, die Unfähigkeit, geistig zu leben, bedeutet in Wahrheit den grössten Skandal der menschlichen Geistesgeschichte. Und wir gerade, wir Modernen, die wir's so herrlich weit gebracht über alle Zeiten hinaus, wir sind's, die sich an die Brust schlagen müssen, wir sind die Unfähigen, die Schuldigen, die diese schwerste Schande eines Zeitgeists auf sich geladen. Wenn's eine Pflicht gibt in geistigen Dingen, so müssen wir aus diesem Widerspruch uns herausringen; unsere geistige Ehre, nein, unser geistiges Leben hängt daran. Denn heisst nicht Leben Kontakt von Seele und Welt? Wie aber sollen wir leben, wenn Seele und Welt sich völlig widerstreiten? Wenn unsere Seele Freiheit fühlt, nur in Freiheit atmet, und die Welt sie verurteilt zur Unfreiheit? . . . .

Der Alp des Willens

Fatalismus und Mechanismus

Lass dich trösten mit Stuart Mill, der auch an der Freiheitsfrage gelitten. Du kennst ihn doch? Er hat ja weit genug in den englischen, überhaupt in den modernen Zeitgeist hineingeherrscht.

Ja, ich kenne diesen von seinem Vater und einzigen Erzieher, vom nüchternen Logiker, Utilitarier und natürlich auch Deterministen James Mill trefflich fabrizierten Automaten.

Aber es kam die Stunde, da wachte etwas wie ein Ichgefühl in ihm auf, und es überkam ihn ein Katzenjammer über all die logische Analyse und Nutzensberechnung, dass er ganz weich wurde und sich mit leichten Poesieumschlägen und später mit weiblicher Freundschaft trösten musste. Da erzählt er nun auch in seiner Selbstbiographie: „So lastete z. B. in den späteren Rückfällen meines Trübsinns die Lehre von der sog. philosophischen Notwendigkeit wie ein Alp auf meinem Dasein. Es war mir, als sei mir wissenschaftlich bewiesen, dass ich nur der hilflose Sklave von vorhergegangenen Umständen sein könne und dass mein Charakter wie der aller anderen Menschen durch Wirkungen gebildet worden, die völlig ausser unserer Macht lagen. Ich sagte oft zu mir selbst, was für ein Trost darin läge, wenn ich nicht an die Lehre von der Bildung des Charakters durch die Umstände glauben müsste, und wenn ich des Wunsches von Fox gedachte, dass die Könige nie die Doktrin vom Widerstande gegen die Regierung vergessen, noch die Untertanen

je daran erinnert werden möchten, meinte ich, es müsste ein Segen sein, wenn die Lehre von der Notwendigkeit von allen geglaubt würde in Beziehung auf den Charakter von andern, aber nicht in betreff des eigenen. Die Sache lag peinlich schwer auf mir, bis mir allmählich ein Licht aufging. Ich bemerkte, dass das Wort Notwendigkeit als Bezeichnung der Lehre von Ursache und Wirkung, sofern sie auf das menschliche Handeln angewendet wird, eine irreleitende Assoziation herbeiführt und dass diese Assoziation die tätige Kraft war in dem niederdrückenden und lähmenden Einfluss, den ich erfahren hatte.“ Was Mill nun sagen will, und er sagt's noch klarer in seiner Logik, ist, dass die Notwendigkeit für unser Handeln zwar vorhanden, aber nicht so schlimm sei; denn wir fühlen sie ja nicht wirklich als Zwang, und sie kommt auch nicht als absolute Despotie eines Motivs, sondern es bleibt noch Raum für andere Motive, die allerdings auch determinieren.

Ein schöner Trost! Die Notwendigkeit ist nicht so schlimm, 1. weil wir, offenbar betäubt, sie nicht als solche fühlen, 2. weil wir nicht einem, sondern auch vielen Motiven erliegen können. Also in voller Hypnose von allen Seiten gezerrt werden, das wäre die höchste Seligkeit, die uns dieser beschwichtigende Determinismus verheisst! Er möchte unsere Freiheit töten, aber wir sollen nicht bluten, und so lässt er die Notwendigkeit nicht als einen Schlag mit dem Eisenkolben kommen, sondern als ein dichtes Netz, in der Betäubung uns übergeworfen. Aber wir ersticken doch! Immerhin ist es fein, dass man uns hinter den Kulissen mordet und nicht ohne Glacéhandschuhe.

Mill ist doch feiner als dein Spott. Was ihn bedrückt, ist das Grauen vor dem Fatalismus, von dem er abrücken will. Er will der alten Verwechslung von Determinismus und Fatalismus ein Ende machen.

Ist denn der Fatalismus kein Determinismus?

Ja, aber nicht umgekehrt der Determinismus durchaus schon ein Fatalismus.

Was macht denn den Fatalismus?

Ich möchte ihn einen Prädeterminismus nennen. Die Notwendigkeit des Verlaufes steht vor dem Verlauf fest; beim sonstigen, freieren Determinismus entfaltet sie sich erst im Verlauf.

Entfalten kann sich die Notwendigkeit ja immer erst im realen Verlauf. Wo und wie aber kann sie denn vorher feststehen, vor ihrer Realisierung? Doch nur ideal, in einem Bewusstsein.

Ja, im Bewusstsein der Schicksalsgottheit, in einem vorherbestimmenden oder wenigstens vorherwissenden Geiste.

Aber ändert dieses Vorherbestimmen oder Vorherwissen, diese ideale Zutat, diese geistige Vorausnahme irgendwie den Charakter der realen Notwendigkeit?

Wenn sie aus einem bewussten Geiste kommt, wird die Notwendigkeit wohl sinnvoller sein.

Das wäre ja nur ein Vorzug des verschrieenen Fatalismus. Aber die Schicksalsgottheit kann ja auch eine Megäre, das Fatum grausam und sinnlos sein, und umgekehrt kann sich in der natürlichen Entwicklung eine sinnvolle Notwendigkeit entfalten, ohne vorher gewusst zu sein. Also der Fatalismus an sich enthält keinen bestimmten Wertcharakter. Wir fragen auch nicht nach dem idealen, nur nach dem realen Charakter der Notwendigkeit. Wirkt die Notwendigkeit des Fatalismus, die vorherbestimmte, anders als die nichtvorherbestimmte, unterscheidet sie sich als Notwendigkeit in der realen Entfaltung?

Ja, sie ist stärker, drückender.

Aber gibt's denn Grade der Notwendigkeit? Ist denn ein determinierter Verlauf dadurch weniger notwendig, weniger unabänderlich, dass er nicht vorhergewusst wird?

Wenn er nicht vorher feststeht, kann er immer noch geändert werden.

Aber doch auch nur mit Notwendigkeit; sonst ist ja die Determiniertheit aufgehoben.

Ja, aber mit einer neuen Notwendigkeit. Der Fatalismus kennt eben nur eine Notwendigkeit, das Fatum; der freiere Determinismus kennt viele.

Ist eine neue Notwendigkeit eine neu anfangende? Dann gibt's da vorher eine Lücke der Notwendigkeit. Eine neue Reihe anfangen können heisst aber Freiheit — das hat Kant gesehen, das haben Deterministen wie Indeterministen anerkannt. Mehrere Notwendigkeiten würden zwischen sich die Notwendigkeit aufheben. Der Determinismus verträgt nicht mehrere Notwendigkeiten; sein Sinn ist das geschlossene Band der Kausalität, die undurchbrochene Einheit des Weltverlaufs, die eine Weltnotwendigkeit.

Dann müsste ja bei dieser Naturnotwendigkeit der Verlauf gerade so unabänderlich, alles Nachher durch alles Vorher gerade so absolut bestimmt sein wie bei der Prädestination des Fatums?

So ist es auch, und so ist's von den Verfechtern der Naturnotwendigkeit auch anerkannt, d. h. nicht nur von Naturforschern, sondern von klaren, konsequenten Deterministen überhaupt, so jüngst erst von dem Philosophen Adickes und dem Juristen Kohlrausch. Der ganze Weltverlauf berechenbar, nur nicht berechnet, vorherbestimmbar, nur nicht vorherbestimmt, weil der alles überschauende Geist fehlt! Aber würde man ihn setzen, wie Laplace ihn setzt, dann würde er, wie Dubois Reymond zeigt, alle Naturentwicklung mitsamt der ganzen Weltgeschichte vorausberechnen. Was unterscheidet den Laplaceschen Geist noch von dem vorauswissenden Gotte? Jede Determination trägt das Nachher im Vorher, jeder Determinismus ist realiter ein Prädeterminismus; ob er es ausserdem noch idealiter ist, ob die Notwendig-

keit vorher in einem Bewusstsein stand, ändert nichts und fügt nichts hinzu an seiner Geltung; denn jede Notwendigkeit ist als solche unabänderlich.

Aber auch Leibniz unterschied doch Grade und Arten der Notwendigkeit.

Dass der grosse Staatsmann Leibniz aus dogmatischen Gründen in der Abstraktion Notwendigkeiten schied, ändert nichts daran, dass es in der Realität nur eine Notwendigkeit gibt. Sie ist absolut, oder sie ist gar nicht. Mehr als zwingend kann sie nicht sein, und weniger als zwingend kann sie auch nicht sein. Im Leben mag man von halben Notwendigkeiten reden; der Determinismus kennt nur die ganze, strenge, als Kausalität absolute Notwendigkeit.

Aber die Wirkung der Notwendigkeit ist anders beim Fatalismus.

Gleich hart fielen die Schläge auf Ilion, ob die Notwendigkeit von Zeus auferlegt war, von der Moira oder der Physis, ob Kassandra sprach oder schwieg.

Aber der Zwang der Schicksalsgottheit wirkt unerbittlicher.

Weil sie Ohren hat und nicht hören will. Aber ist der Zwang der Kausalität darum weniger unerbittlich, weil sie keine Ohren hat und nicht hören kann?

Und doch ist das Fatum drückender als die Kausalität; es wirkt „fatal“, es wirkt tragisch.

Ja, aber nicht, weil es mächtiger ist als die Kausalität, nein, gerade weil es nicht so mächtig, weil es kleiner ist, weil es den Menschen noch freilässt, selbst wenn es ihn erdrückt. Oder siehst du noch immer nicht, was in Wahrheit die fatalistische Notwendigkeit von der causalen scheidet? — nicht die Vorherbestimmung.

Ich sehe es; der Fatalismus ist eben ein grober, äusserlicher Determinismus; da steht die Notwendigkeit ausser dem

Menschen; sie kommt als fremde Macht über ihn, sie schlägt ihn von aussen; sie bestimmt sein Schicksal, aber nicht ihn selbst. Beim wahren, höheren, modernen Determinismus aber umfasst die Notwendigkeit auch den Menschen; sie ist nicht bloss äussere, sie ist auch innere Determination.

Und also ist sie doppelte Determination, und nicht nur doppelte. Der moderne Determinismus ist nicht ein gemilderter, sondern ein potenzierter Fatalismus, der moderne Determinismus ist erst der ganze, der absolute Fatalismus; denn er nimmt den Menschen ganz und lässt ihm keinen Rest von Eigensein. Die innere Determination verstärkt nicht nur die äussere, sie vollendet sie, sie ist die weit tiefere, die absolute, der Abschluss der Determination. Die Notwendigkeit ist dann nicht nur der äussere Beherrscher, sondern der innere Schöpfer des Menschen; er selber nichts als ein Produkt der Notwendigkeit! Das Fatum sitzt nicht draussen nur wie eine grosse Spinne mit ihrem Netz um uns herum: das Fatum sitzt drinnen; uns im Herzen sitzt die Spinne. Wir selber sind Fatum, nichts als ein Stück Fatum.

Doch eben darum spüren wir das Fatum nicht.

Um so grauenvoller nur, wenn wir's nicht spüren! Oder soll's uns trösten, dass uns die Spinne nicht angrinst, weil sie in uns sitzt, weil ihr Netz wie in grauer Nacht unser ganzes Sein umklammert hält? Sollen wir uns freuen, dass uns das Fatum nach innen geschlagen, dass nicht nur unsere Hände, dass auch unsere Seele gefesselt ist, dass unsere Glieder, unsere Triebe und Gedanken selber angekettete Ketten unseres Wesens sind, dass wir den Druck nicht spüren, weil er allmächtig geworden, weil wir im Banne völliger Ohnmacht liegen? Wer so spricht, ist eine Sklavenseele und verdient ein Sklave zu sein. Wir aber wollen wissen, ob wir Sklaven sein müssen; wir wollen unsere Ketten schauen. Wir ekeln uns vor dem Banausenspruche: was ich nicht weiss, macht mich nicht heiss. Wir wollen dem Grundtrieb des Philosophen folgen,

den gerade heiss macht, was er nicht weiss. Wir wollen vor allem nicht betrogen sein, wollen die Binde uns vom Haupte reissen, und wenn sie uns noch so wohltätig schützt, wollen frei das Auge zum Himmel erheben, fragen, was unser Los ist, und wenn es uns zu Boden schmettert. Wir wollen der Notwendigkeit ins Auge schauen, und wenn sie der Moloch ist, der uns in seinen Rachen zieht. Sagt nicht, der Determinismus sei milder als der Fatalismus; er packe ja nicht von aussen, er ziehe ja uns selber in die Notwendigkeit hinein. Ihr sagt damit nur: besser von einem Tier gefressen sein als gerupft werden. Wir haben's dann drinnen warm und leiden nicht mehr. Nein, die moderne deterministische Notwendigkeit ist viel grauenvoller als die altfatalistische; denn sie verschlingt uns ganz. Gegen das Fatum kann ich ankämpfen, wenn auch vergeblich — das kann etwas Grosses geben wie die antike Schicksalstragödie. Gegen das Fatum kann ich noch sterbend die Hand erheben; dem Fatum kann ich doch fluchen. Der kausalen Notwendigkeit kann ich nicht einmal fluchen, ich müsste denn mir selber fluchen und müsste dem Fluchen fluchen. Denn mein Fluchen selber ist da notwendig, ich selber bin mit all meinem Denken, Reden und Tun, mit meinem armen Kämpfen gegen die Notwendigkeit im Banne der Notwendigkeit, bin völlig wehrlos gegen sie, toter Stoff in ihren Händen, absolut nichtig. Und wer noch einen Hauch von Menschenstolz in seinen Adern hat, dem muss der moderne Determinismus wie ein furchtbarer Alp auf der Seele liegen, und der möchte sich aufbäumen mit dem letzten freien Atemzug — er kann es nicht; sein Atem selber ist da Notwendigkeit. Und wer nicht heute in bleischwerem Schlaf des Zeitgeists liegt, der muss schaudernd sich entsetzen vor dem alles durchdringenden, alles lähmenden Flügelschlag der Notwendigkeit, der muss es über sich, durch sich und in sich spüren, das Eisenrad der Notwendigkeit, dem muss es sein, als sei er gestorben und

läge noch mit offenen, starren Augen im engen Sarge unter den Nägeln der Notwendigkeit, und keine Regung ausser ihm als Hammerschlag und Räderrollen der Notwendigkeit und keine Regung in ihm als Frass der Notwendigkeit

Und doch leben wir —

Ja, weil der Determinismus lügt. Denn wer nicht ganz verlassen ist von aller Logik und aller Ehrlichkeit, wer nicht durch Hülle und Kleister, durch Feigenblätter und blendende Etiketten, durch versöhnliche Phrasen sich und andere täuschen will, der braucht nur den Schleier des Fremdworts abzutun und einfach zu sagen: Determinismus heisst zu deutsch die Lehre von der völligen Gebundenheit des Willens, von der absoluten Unfreiheit des wollenden Menschen, also ehrlich gesprochen von seiner nacktesten Knechtschaft.

Warum bald die Lehre von der extremsten, der absoluten Unfreiheit?

Nie gab es einen anderen Determinismus als einen absoluten und nie einen anderen Indeterminismus als einen relativen. Der Determinismus als solcher sagt: a l l e s ist notwendig, der Indeterminismus als solcher sagt: es gibt a u c h Freiheit — n e b e n Zwang und Notwendigkeit, die noch nie ein Mensch geleugnet hat. Jede Lücke, jedes Nachlassen der Notwendigkeit lässt den Determinismus sofort in den Indeterminismus umschlagen. Der Determinismus lebt von seiner Absolutheit. Aber ein absolut determiniertes Wesen, wie er es nun setzt, ist nicht einmal der elendeste Sklave, ist nur ein Automat. Dagegen hilft kein Drehen und Deuteln. Der Determinismus wandelt alles Aktive in Passives, hebt somit alles Leben auf und lässt nichts übrig als den Mechanismus.

Aber, was den Menschen determiniert, braucht nur ein leiser Anreiz zu sein.

Es braucht auch nur einen einzigen Funken, ein Pulverfass zur Explosion zu bringen.

Aber der Mensch braucht nicht unbedingt dieser Determination zu folgen.

Dann folgt er einer andern; auch das Pulver kann nass sein und muss nicht explodieren. Entweder hat der Mensch freie Wahl, dann ist er nicht determiniert. Oder er ist determiniert, dann folgt er der stärksten Determination so notwendig wie das Pulver oder der Stein.

Aber die Determination bestimmt den Menschen nur zur Aktion, zur Selbstbewegung.

Was nennst du Selbstbewegung?

Seiner Natur folgen.

Das tut auch der Stein, indem er fällt, das Pulver, indem es explodiert.

Aber den Menschen bewegt die Determination nur indirekt als Anstoss zu weiteren inneren Bewegungen, die darum Selbstbewegungen sind.

Auch die Maschine erhält im Fingerdruck nur den indirekten Anstoss, eine Reihe von Bewegungen innerhalb ihrer Konstruktion auszulösen. Der inneren Determination ist jedes Wesen fähig, auch das anorganische, auch die Maschine.

Aber nicht der seelischen Determination.

Was besagt das für die Freiheit? Keinen Schritt vom Wege! Es ist keine Zeit mehr zu Schlichen! Gerade Deterministen haben das Mechanische im Geistesleben aufgezeigt. Der Determinismus bedeutet einfach die Erweiterung des Grundgesetzes der Mechanik auf das Geistesleben. Es ist reine Willkür der Nomenklatur, leere Ausflucht und Beschönigung, wenn man die geistig vermittelte Notwendigkeit Freiheit benennt. Als ob diese Notwendigkeit auch nur um ein Gran weniger zwingend wäre wie die physische, mit der die Maschine sich bewegt!

Aber der Mensch hat doch spontane Bewegung, die Maschine nicht.

Spontane Bewegung! Dies Wort ist entweder im Munde des Deterministen eine unbedachte Phrase, oder es gilt für den Menschen nicht anders als für die Maschine. Der determinierte Mensch hat keine andern als die ihm von seinen Erzeugern und von den Umständen mitgegebenen Bewegungen, genau wie die Maschine.

Aber die Maschine ist nicht nur in der Bewegung, sondern auch in Mass und Richtung der Bewegung determiniert.

Genau so der Mensch, wenn er determiniert ist. Dann ist seine Bewegung in ihrem Ob und Wie absolut bestimmt als Produkt seiner Konstitution und der momentanen Einwirkungen, ein Produkt aus gegebenen Faktoren genau wie die Bewegung der Maschine. Die Bewegung rein aus gegebenen Faktoren, die absolut gebundene Bewegung ist mechanische Bewegung. Da gibt's keine Rettung. Der Determinismus hebt die Selbstbewegung auf, die Aktion, er lässt nur den Mechanismus, er vernichtet das Leben, der Determinismus tötet —

Und doch leben wir —

Aber nicht der Determinismus. Es ist ein goldener Segen, dass die Menschen nicht all' ihr Denken leben.

Aber ist denn der Indeterminismus auch nur theoretisch möglich?

Ich frage jetzt nur, ob der Determinismus praktisch möglich ist. Und da sehe ich, dass er praktisch das grösste Unglück ist, das der Menschheit begegnen kann. Er ist die Selbstlähmung der Seele. Sage doch einem Menschen von früh auf: du bist völlig gebunden in deinem Willen, unfrei in jeder deiner Regungen, ein reines Passivum, ein blosses Produkt im Banne der Notwendigkeit wie dieser Stein. Ist's nicht der Ruin aller Tatkraft? Wenn schon der Fatalismus den Orient lähmte, wie erst der moderne Determinismus,

der erst der wahre, konsequente, vollendete Fatalismus, dem alles Notwendigkeit ist!

Und doch waren die Menschen niemals tätiger als heute im Zeitalter des Determinismus.

Ja, tätiger! Tätig sind auch Maschinen. Wenn die moderne Menschheit das Unheil des Determinismus nicht erfahren hat, so lag's an einer besonderen Gunst des Schicksals: dass diese moderne Menschheit erzunphilosophisch war. Gehören doch zum Philosophen vor allem zwei Dinge, die dieser praktischen Zeit mangelten: Konsequenz und Selbsteinkehr. Konsequenz ist unpraktisch, und Selbsteinkehr verlangt Zeit, und inzwischen wäre die nächste Trambahn versäumt. Man glaubte an den Determinismus, aber man zog keine Konsequenz auf sich selbst. Selbst der Erzpraktiker Stuart Mill hat es ja für einen Segen erklärt, wenn die Lehre von der Notwendigkeit von allen geglaubt würde nur in bezug auf den Charakter von andern, aber nicht in bezug auf den eigenen Charakter. Und der praktische Mensch dieser Zeit lebte unbewusst nach diesem Rezept: er fragte immer nur nach den andern; er lebte, dachte immer nur nach aussen. Mochte drinnen herrschen, wer wollte, — wenn nur die Hände frei waren, draussen möglichst viel zu erraffen. Und nach aussen praktisch war ja die kausale Determination; denn sie bedeutet, dass es für jede gewollte Wirkung eine Ursache, für jeden Zweck ein Mittel gibt. Das technisch-praktische Leben bestätigte die Kausalität, und wiederum der Kausalsinn stärkte den technisch-praktischen Sinn — und was wollte man mehr?

Zunächst also steigert der Determinismus sogar die Tätigkeit?

Ja, so wie eine Bewegung sogar gesteigert, beschleunigt wird, wenn man sie mechanisch ablaufen lässt. Dann aber steht das Rad still; die hastenden Hände ruhen, wenn nicht ein neuer Antrieb von innen kommt. Drum war alle rein

materielle Kultur kurzlebig, weil sie nur in Mitteln sich bewegt, weil der letzte Grund alles Handelns eben doch nur das Feuer der Seele ist, deren Erkaltung schliesslich auch die Finger erstarren lässt.

Aber es gab ja Völker, für die selbst ihr Fatalismus zum Fanatismus wurde, der sie zu Grosstaten trieb.

Ja, für einen kurzen Heldentag, da ein eingegebener Impuls wie ein Rausch ihnen die Seele erhitzte — dann aber liessen sie das Fatum über sich hinweggehn und versanken in um so stumpfere Lethargie: Unsere Maschinenkultur wird beim Determinismus noch im Spiel ihrer reichen Mittel einige Zeit weiterlaufen, eben wie eine Maschine. Schliesslich aber, wenn das Ich sich wirklich determiniert fühlt, wird es lahm werden in der Phantasie, neue Mittel zu erfinden, wird es Mut und Lust verlieren, Zwecke zu setzen, und so werden schliesslich auch die Mittel stillstehn.

Noch rollen die Räder

Ja, die Räder —

und die deterministische Theorie ist doch schon lange eingezogen.

Ja, die Theorie — die regiert heute nur Sonntags. Am Wochentag aber regiert die Praxis, und sie braucht zur Sonntagstheorie gar nicht zu stimmen. Die Menschen haben durchaus nicht immer die Gedanken ihrer Charaktere oder die Charaktere ihrer Gedanken. Gerade der rohe Praktiker ladet oft in der Theorie, wenn er eine hat, seine Gegentriebe aus; der Philister wird beim Bier ein Held, und der im Leben keine Fliege töten kann, lässt zur Dessertunterhaltung ganze Völker über die Klinge springen — natürlich nur weit hinten in der Türkei. Er selber meidet die Klinge. Es ist, wie gesagt, die Schwäche und der Segen dieser Zeit, dass ihr die Konsequenz fehlt zur Selbsteinkehr, dass der hastende Mensch nicht Zeit und Mut hat, sich geistig im Spiegel zu sehen, dass Theorie und Praxis sich den Rücken kehren.

Würde der Augenblick kommen, da die starke Praxis ihrer schwachen Theorie ins Auge schaut, dann wehe der Praxis! Denn sie selbst würde schwach werden. Und der Augenblick muss kommen; denn so wenig wie Geist und Körper können Theorie und Praxis auf die Dauer auseinanderleben. Die Theorie mag träumen und die Praxis mechanisch weiterlaufen. Aber der Augenblick des Erwachens kommt, da die Einheit des Bewusstseins zurückkehrt, der Mensch wieder ganz wird. Der Augenblick kommt, da die modernen Lebensmaschinen wie dahinrasende Rosse, die ihren Lenker abgeworfen, schliesslich stillstehn werden, auf den Lenker wartend. Aber der Lenker hat sich inzwischen zum Determinismus bekehrt, hat sich selber zur Maschine gewandelt und wartet selber.

Doch der Mensch steht nicht still.

Nein, weil er noch nie Ernst gemacht hat mit dem Determinismus. Ich behaupte: so lange diese Erde steht, hat noch nie ein Wesen auch nur für fünf Minuten sich als kausal gebunden genommen. Es wäre sein Tod, seine innere Lähmung. Auch unsere Deterministen haben's noch nicht getan; sie determinieren immer nur andere, und auch wenn sie sich selbst determinieren, so meinen sie das „sich" abstrakt; sie sehen nicht ihre konkrete Person, und selbst ihr Konkretes nehmen sie wieder abstrakt, und selbst ihre Person nehmen sie bloss schematisch, sie packen sich nicht im wirklichen Erlebnis. Und unsere Psychologen haben am wenigsten Selbstbeobachtung; sie melken immer nur das Schema einer Seele, eine Laboratoriumsseele, die da lügt wie eine Theaterseele — nur unpoetisch.

Und keiner hätte mit dem Determinismus Ernst gemacht?

Keiner. Drücke doch so einen Kausalfanatiker an die Wand und frage ihn aufs Gewissen: hast du dich selbst auch nur einen Atemzug lang für ein absolut gebundenes Wesen

genommen? Hast du wirklich also zu dir selbst gesprochen? „Ich bin völlig im Banne der Notwendigkeit; jede kleinste meiner Regungen ist determiniert; ich will nicht, wie ich will, sondern wie ich muss; ich will nicht, ich handle nicht, sondern in mir multipliziert sich mein ererbter und gewordener Charakter mit meinen Motiven; das notwendige Produkt aus beiden nennt sich mein Wille, meine Tat. Alles Geschehen in mir wie ausser mir vollzieht sich als ein geschlossenes mathematisches Exempel; ich kann die eiserne Kette der Gegebenheiten nicht im Kleinsten, nicht einmal mit einem Wunsche durchbrechen; denn auch mein Wünschen ist gegeben. Jeder Augenblick meines Lebens ist bestimmt; alles, was ich lebe, kommt nur als notwendige Folge über mich und geht als notwendige Folge durch mich hindurch; mein Seelenleben selbst vollzieht sich in mir wie ein Gericht. Ich kann nichts ändern, nichts geben, nichts nehmen. Denn alles ist festgelegt, und meine lebendige Gegenwart kann nicht heraus; sie ist nichts Selbständiges; sie ist ein reines Produkt aus meiner toten Vergangenheit und meiner fremden Umgebung. Ich bin festgelegt mit meinem ganzen Verhalten in jedem Moment. Wie eine Wetterfahne am festgebundenen Stocke meiner Konstitution flattere ich nach dem Wehen der Motive. Ich bin für alle Ewigkeit ein blosses Produkt der Umstände, wie jeder Stein, nur leichter beweglich, als selbständiges Wesen gleich Null." Aber es hat noch keiner so zu sich gesprochen; denn er wäre zusammengebrochen in seines Nichts durchbohrendem Gefühl.

Aber es hat doch schon mancher nachher gefunden: ich musste so handeln, so wollen.

Ja, nachher. Im Moment des Wollens und Handelns hat sich noch keiner absolut gebunden gefühlt. Nachher aber beurteilen wir uns selbst wie einen Fremden.

Eben objektiv und darum richtig.

Das ist der Aberglaube dieser Zeit, dass nur die objektive Erfassung recht hat und dass sie immer recht hat. Objektiv mag man alles fassen, nur nicht das Subjekt selber, d. h. eben das Nichtobjektive. Es wäre nur so möglich, wie man das Innere äusserlich, das Geistige körperlich erfassen kann. Das Eigentliche fasst man nicht, nur seine Symbole. Ueber das Subjekt kann im letzten Grunde nur das Subjekt urteilen. Wir können das Leben objektiv nicht fassen, und doch leben wir. Die ganze Menschheit kann mir nicht sagen, ob ich lebe; ich muss es mir selber sagen. Die ganze Menschheit kann mir nicht sagen, ob ich frei bin; ich muss es selber fühlen. Und ich fühle es, und jeder fühlt es. Oder hast du wirklich morgens im Bette, wenn dich wohlige Müdigkeit nicht mehr hält, doch das Gefühl, du wärst verurteilt, ewig liegen zu bleiben wie ein Stück Holz, wenn nicht Pflicht, Hunger, Langeweile oder sonst ein gnädiges Motiv sich deiner erbarmte und dich herauswürfe? Ist's dir wirklich immer, wohlgemerkt im Moment des Wollens, nicht nachher für die retrospektive Betrachtung, als paktierten deine bleibende Natur und die Motive über dich hinweg und diktierten, was du unweigerlich zu tun hast? Ist's dir wirklich, als würde nur immer über dich entschieden? Als würde in jedem deiner Willensakte nur von den Bedingungen eine vorher gelegte Schlinge zugezogen? Als wäre jede Situation für dich festgelegt wie ein Spiessrutenlauf durch die Motive? Als gingst du in jedem Augenblick als ein Gebundener getrieben und gestossen? Als hättest du immer nur schweigend zu warten, was deine Natur und deine Motive sprächen und könntest niemals Herr über sie werden? Lass nur den Moment des Wollens und Handelns kommen: jetzt gilt's! Da wirfst du sicherlich diese deterministischen Krücken und Fesseln ab und scherst dich nicht um deine „Unfreiheit“, sondern willst und handelst drauf los im Vollgefühl der Freiheit. Oder wenn es anders wäre, wenn dich wirklich der Deter-

minist bekehrt und festhielte in dem Glauben, dass du absolut gebunden, dann, ja dann fühlst du dich eben wirklich gebunden, dann wartest du wie gelähmt — bis du im Augenblick des Wollens die Lähmung vergessen und den Determinismus. Wenn dir's wirklich ins Herz gedrungen, dass du nicht bestimmst, nur bestimmt wirst, dass du in jedem Augenblick an das Gegebene gebannt bist, völlig in den Ketten der Bedingungen liegst, dann kannst du einfach nicht wollen und handeln. Ob dir durch Hypnose oder durch Ueberzeugung die Vorstellung beigebracht wird von deiner absoluten Determination, du fühlst dich determiniert und hörst auf zu bestimmen. Was kann denn der Determinismus anderes verlangen als seine eigene Konsequenz, als dass der Mensch, den er gebunden zeigt, sich nun wirklich gebunden fühlt und sich nicht selber mehr regt? Die praktische Konsequenz des Determinismus kann keine andere sein als die absolute Lähmung des Ich, des wollenden Menschen, des selbständigen Geistes.

Siehst du heute etwas von dieser Konsequenz der deterministischen Lehre?

Man hat eben nicht Ernst gemacht mit dem Determinismus; man hat seine letzte praktische Konsequenz auf sich selbst nicht gezogen, weil man sie nicht ziehen kann, weil sie der lähmende Tod wäre. Aber die Gefahr zog drohend herauf, und in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, als die deterministische Lehre immer siegreicher ward, begann es sich wie ein Alp auf die Geister zu legen. Kannst du denn blind sein gegen all die heraufgekommenen Anzeichen der Ohnmacht des tieferen Geisteslebens? Hast du je eine genielosere Epoche gesehen? Die Kärrner zogen herauf gleich Heuschreckenscharen und zertraten die blühendsten Felder der Spekulation und der Phantasie, wollten Systeme und Dichtwerke bauen aus dem Sande der Erfahrung, und

hoben Epigonen auf die Throne der Genies. Die Kärrner regierten, die Hände statt der Köpfe, die Zahlen statt der Ideen. Die Hände regierten auch in den Reichen des Geistes, die Hände, die im Leben so eifrig, so tätig, so glücklich am Werke waren. Die Geister aber wurden stumpf und flügellahm. Das ist der Fluch des Determinismus, der den Mut der Seele genommen, der da lehrte: alles, was du dichtest, und alles, was du denkst und erkennst, ist dir gegeben; alles, was du willst und tust, ist dir gegeben; alles, was du bist, ist dir gegeben. So lehrt er die absolute Passivität des Geistes; konnte es anders sein, als dass die Geister wirklich immer passiver wurden? Oder kam er vielleicht herauf, weil die Geister passiv geworden, die dann in ihm nur ihre eigene Ohnmacht aussprachen? Er konnte so nur heraufkommen in einer Stunde innerlicher Müdigkeit. „Alle Verzweiflung ist deterministisch“, sagt Novalis. Oder hast du dir wirklich eingebildet, der deterministische Naturalismus sei ein reines Produkt strengster Naturwissenschaft? Er kam aus Stimmung und ging in Stimmung. Er kam mit seinen Dichtern, mit der grossen Niederlage des Menschen bei den Dichtern. Von Ost und West und Nord schlugen die lautesten Klagestimmen über uns zusammen: Zola, der Dichter der décadence und des débâcle, Ibsen der Dichter des Drucks und Gifts der Kleinstadt, des innerlichen Gesellschaftsbankerotts, Tolstoi, der Dichter des Sündenpfuhls und, wie seine Landsleute, ein Dichter der schlammigen Niederung, des ewigen Volksjammers! Bei Tolstoi, Dostojewski, Gorki findet der Psychiater Gaupp die Psychologie des delinquente nato — und sie haben doch gewiss Lombroso nicht gelesen! Und haben nicht Zola an den Rougon-Macquart und Ibsen in den „Gespenstern“ Degeneration und Erblichkeit kräftiger demonstriert als tausend Naturforscher? Aus hundert verwandten Erzeugnissen greife ich Léon Daudets Roman Heres, der ernsthaft die Zerfahrenheit eines Menschen aus der wech-

selnden Vorherrschaft spukender Ahnen herleitet, — über die schon Goethe gelacht hat.

Und unsere deutsche Dichtung von heute?

Spürst du nicht auch in Sudermanns Romanen den ewigen grauen Regen des Ostens? Jüngst las ich einen klugen Essay, der in der neuen Dichtung die Willensschwäche des nachklassischen Schicksalsdramas fand, in Hauptmanns „Fuhrmann Henschel“, der da weiss: er könne „nichts dafür“, in Hofmannsthals „Tod des Tizian“ und „Frau am Fenster“, wo es das Höchste ist, „unserm eignen Leben zuzuschauen“ und zu erkennen, dass alles ist, wie es sein muss, in Beer-Hofmanns „Grafen von Charolais“, wo uns als Knechten nur übrig bleibt, die Scherze Gottes gut zu finden. Doch es gibt mancherlei Dramen vom Schicksal, das hier mit leichter Sichel schwanke Aehren mäht, das aber auch gross siegen kann über den grossen Kämpfer. Aber wo ist er heute, der grosse Kämpfer, der mit Goethe „im Sturme männlich am Steuer steht“? „Mit dem Schiffe spielen Wind und Wellen, Wind und Wellen nicht mit seinem Herzen.“ Solches, meint der Determinist Petersen, kann man nur vom starken Mann erwarten. Und wenn wir nun zufällig alle nicht stark sind? Dann sinkt mit der Kraft auch Mut und Wille dahin? Und doch zitiert Petersen auch die Mahnung des „Grünen Heinrich“: die Kunst des Steuermanns nicht darum zu verleugnen, weil auch er von Wind und Wellen abhängig sei, und er kennt auch das Schillerwort: „Alle andern Dinge müssen; der Mensch ist das einzige Wesen, welches will.“ Wenn aber der Mensch nur will, wie er muss, was ist er dann anders als die andern Dinge? Doch die Klassiker mahnten umsonst. Ruderknechte sind die Modernen, aber nicht Steuermänner; sie glauben nur an Wind und Wellen, und darum haben sie nur Dichter von Wind und Wellen, sie haben die besten Dichter der Stimmung und des Milieus, sie haben die beste Bühne, und doch

kein grosses Drama, weil sie eins nicht haben, das nur der Sinn für Freiheit gibt: den Helden.

Doch der Determinist lässt ja im Drama fortbestehen, was er in der Wirklichkeit verleugnet. „Die Begriffe „Schuld“ und „Sühne“, sagt v. Liszt, „mögen in den Schöpfungen unserer Dichter weiter leben wie bisher.“

Aber sie werden auch dort verschwinden, wenn der Held verschwunden ist, der schuldig werden kann, weil er gross, weil er Held ist. Und der naturalistische Determinismus arbeitet kräftig daran, den Menschen zu entmutigen und ihm den Heroismus auszutreiben. Für die klassische Strafrechtswissenschaft, so sagt der Erzdeterminist Ferri, „war der Mensch als König der Schöpfung auch der Macher und Schiedsrichter seines Geschickes, deshalb war er nach seinem sittlichen Verschulden zu beurteilen“. Ferri aber sorgt dafür, dass auch hier die „anthropomorphen Illusionen“ ausgerottet werden, dass also der Mensch selber nicht als Mensch beurteilt werde. „Nachdem die geozentrische Anschauung, wonach die Erde der Mittelpunkt und der Zweck des Universums ist, einmal gefallen ist und mit ihr die Stellung des Menschen, der allein als Herr der Schöpfung einen freien Willen haben sollte, wie soll es da bei der biologischen Einsicht in den Einfluss der Vererbung und bei der soziologischen Erkenntnis der Einflüsse der Umgebung noch möglich sein, von einer moralischen Verantwortlichkeit des Verbrechers für seine Handlungen zu sprechen?“ Ja, und wenn so die Schuld nicht möglich ist, wie soll da ihr Komplement möglich sein, das Verdienst? Wo soll der Heroismus herkommen?

Aber von dieser Entmutigung des Menschen merken wir im Leben nichts.

Noch nichts! Wenigstens im äusseren Leben. Aber siehst du nicht, wie ein ungeheurer tragischer Widerspruch durch diese Zeit geht? Da haben wir von allen Zeiten das

Höchste erreicht an äusserer Kultur, haben mit unserer Technik verwirklicht, was frühere Zeitalter sich nicht einmal als Wunder träumen liessen, haben die Kultur zu einem Palaste für Götter umgeschaffen — und mitten in diesem Kulturparadiese als seinen Herrn den gefesselten Menschen! Hört ihr nicht das Hohnlachen der Olympier? Prometheus hat das elektrische Feuer vom Himmel geraubt und hat zur Strafe dann sich selber gefesselt. All eure Zauberspiele — was nützen sie dem Gelähmten? Alle Maschinen der Welt — was nützen sie einer Maschine? Alle Mittel des Lebens — was nützen sie dem Toten? Ja, wir haben alles getan, das Fleisch stark und den Geist schwach zu machen, und wir haben's erreicht. Bei allem stolzen Händewerk unserer Realkultur, wo sind unsere Grosstaten des Geistes? Wo heute die wahrhaft schöpferischen Dichter? Wo die kühnen Neuerer, die grossen Reformer der Wissenschaften? Wo unsere Denker? Unser Determinismus mag gross sein, aber unsere Deterministen sind klein. Die Zeit hat uns um den grossen Philosophen betrogen. Ich fordere Philosophen, nicht Kritiker, Statistiker, Historiker.

Nietzsche

Nietzsche ist der grosse Versuch, der ringende Trieb zu einem Philosophen. Der genialste aller Kritiker, kam er nicht zum System, wohl aber der Epigone Hartmann. In dieser Zeit kam nur der Schwache zur Vollendung, aber nicht der Starke, der sich gebunden fühlt und es nicht ertragen kann. Gleicht Nietzsche nicht einem Gefangenen, der mit Löwenmut Eisengitter durchbrechen will? Einem Wieland dem Schmied, der tragisch heldenhaft mit Flügelkraft aus dem Kerker herausstrebt? Einem Simson, der sich befreit, indem er Tempel zerstört und sich unter stürzenden Säulen selber begräbt? Nietzsche kam nicht zum Lichte der Freiheit, weil er zu viel noch vom Sklaven hat, wenn er die Ketten bricht. Sein ganzes Leben, Lehren, Schaffen aber ist

ein gewaltiger Akt der Entfesselung des Menschen, eine gewaltsame Erhebung des Willens, eine ungeheure Entladung des Befreiungsdranges aus allen Fesseln dieser determinationssüchtigen Zeit. Im „Menschlichen, Allzumenschlichen“ zerreisst er nur äussere kleine Fesseln; die grosse Fessel der Zeit, in deren Bann er noch steht, den Determinismus, hält er noch fest; später will er sie nicht mehr sehen, will nicht fragen, ob der Wille frei oder unfrei, sondern ob er stark oder schwach ist. Aber der Starke wird frei, und Zarathustra ist ein halbbewusster Indeterminist. Und alle, die jetzt in dieser dämmernden Zeit mit Nietzsche, nicht bloss durch ihn und seinen Einfluss heraufkamen, wir alle fühlen, dass wir aus dem 19. Jahrhundert gestiegen sind wie aus einem Bette, dass wir aus dem Naturalismus, dem wissenschaftlichen wie dem künstlerischen, erwacht sind wie aus dem Winterschlaf, der unsere tiefsten Kräfte ruhen, brach liegen liess, der uns stärkte, aber schliesslich lähmte und zum drückenden Alp ward, und dass es nun Morgen geworden und Frühling, dass unser Ich wiedererwacht ist mit seinen Kräften, dass Denken und Phantasie wieder aufatmen, dass die Seele wieder zu sprechen beginnt, die Persönlichkeit entsteigt aus dem sie einschliessenden, erstickenden Bannkreis ihrer Bedingungen, dass all die Notwendigkeiten fliehen wie Nachtgespenster, dass der Mensch aufhört, ein Produkt zu sein, und wieder anfängt, zu produzieren, und dass dazu eins nottut: dass unser Ich, unser selbsttätiges Wesen, unser Wille frei werde!

Ich kann dir nachfühlen, aber nicht ganz folgen. Wir müssen frei werden im Willen? Aber ich glaubte, wir sind es — nach deiner Ansicht.

Es ist etwas Wunderbares um die Freiheit. Wir müssen frei werden, um frei zu sein, und wir müssen frei sein, um frei zu werden. Die Freiheit ist zugleich ihre eigene Voraussetzung und ihr eigenes Ideal.

Wie ist das möglich?

Das ist möglich, weil die Freiheit nicht da ist als ein fertiges Ding, weil Freiheit nicht eine Eigenschaft des Seins ist, sondern der Aktion, weil Freiheit nur lebt in ihrer Entfaltung, in ihrer Entwicklung, als ein Streben, das zwei Punkte braucht, zwischen denen es sich unendlich bewegt, sein Minimum und sein Maximum, Keim und Frucht — denn der Freiheitsakt ist nicht nur eine Entfaltung, sondern alle Entfaltung selber ist eine Befreiung. Kurz, jenes Wunderbare ist möglich, weil es ein Mehr oder Minder von Freiheit gibt und geben muss und einen Gegensatz, von dem sie sich abringt. Die Freiheit ohne Skala und ohne Gegensatz, die Freiheit des absolut Isolierten ist leer. Das Freiwerden ist der eigentliche Akt des Freiseins, und das Freisein der eigentliche Grund des Freiwerdens. Wir betätigen unsere Freiheit, indem wir sie weiter entwickeln; wir entfalten sie, indem wir uns entfalten; denn die Freiheit zeigt sich nicht in einer besonderen Aktion, sondern in der Aktion als solcher, in der Selbstbewegung, im aktiven Verhalten als Gegensatz zum passiven. Doch weil die Freiheit in einem Mehr oder Minder lebt, darum kann sie zwar nicht ertötet, wohl aber unterdrückt werden, niedergeschraubt, verdunkelt fast bis zum Erlöschen, kann sie einschlafen und Traum werden, Illusion, wie eben im Zeitalter des Determinismus; darum kann sie aber auch wiedererwachen, heller und grösser aufflammen in Grosstaten des Geistes. Denn eben weil die Freiheit nicht etwas Selbständiges, überhaupt nicht eine beliebige Aktion ist, sondern die Selbständigkeit, die Aktivität als solche, darum ist jede wahre Aktion ein Sieg der Freiheit, jeder Aufschwung des Geistes eine Entfaltung der inneren Freiheit. Drum wehe der Zeit, in der die innere Freiheit lahmgelegt wird!

Wie kann die deterministische Lehre so gefährliche Macht üben?

Sie kann's; sie hängt sich wie Bleigewicht an den höheren Aufschwung; sie muss mehr oder minder lähmen, und sie wird nur darum nicht völlig lähmen, weil's eben noch nie einen konsequenten Deterministen gab, noch geben konnte; denn der Determinismus lebt nur von seiner eigenen Inkonsequenz. Die Menschen, die Splitterrichter, sehen leicht die zwingenden Motive in fremden Augen, aber nicht den Balken, an den sie selber gebunden werden sollen, und sie entlaufen ihm immer wieder.

Ich frage nochmals, wie soll eine blosse Lehre solche Wirkung üben?

Willst du überhaupt leugnen, dass Lehren grosse Wirkung tun? Dann leugnest du auch die Macht der Religion, die soviel junge Völker erzog, dann leugnest du überhaupt die Erziehung. Und es hat noch keine echte philosophische Lehre gegeben, die nicht ihre Wirkung im Leben tat. Es kann ja auch keine Lebensanschauung geben, die nicht aufs Leben wirkt. Wer behauptet, dass der Determinismus nicht praktische Folgen hat, der sieht das Seelenleben nicht organisch, sondern wie in getrennten Gehäusen verlaufend, der behauptet, dass der Gedanke nicht auf den Willen wirkt, dass mein Urteil mein Handeln nicht beeinflusst. Aber es behauptet's auch niemand. Die Deterministen selber pflegen praktische Folgen ihrer Lehre hervorzuheben, aber nur die guten; wer etwa dabei auch üble Folgen konstatiert, deren es doch sonst bei jeder Sache gibt, der wird als unwissenschaftlicher Ankläger angeklagt.

Natürlich; denn es ist unanständig, in wissenschaftlichen Dingen nach der Feuerwehr zu rufen.

Tue ich das, wenn ich auf praktische Folgen des Determinismus hinweise?

Aber man soll eine Lehre nicht durch ihre praktischen Konsequenzen widerlegen; man soll eine Wahrheit nicht richten um ihrer Folgen willen.

Tue ich das, wenn ich die Folgen beschreibe? Und mag die notwendige praktische Konsequenz des Determinismus der Niedergang der Kultur, ja der Untergang alles Lebens sein: er soll mir Wahrheit sein, wenn er nur sonst sich, so rätselhaft es mir wäre, auch gegen Kultur und Leben, als Wahrheit erweist. Er soll mir als Wahrheit heilig bleiben trotz aller bedenklichen Folgen — sind diese Folgen darum weniger wahr?

Das ist das Rechte: kann man die Gegner nicht widerlegen, so sucht man den Pferdefuss, die übelriechende Konsequenz, und kann man logisch nicht mehr weiter, so watet man in den moralischen Sumpf, so schiebt man's den unbesiegten Gegnern ins Gewissen hinein.

Tue ich das, wenn ich die Folgen des Determinismus schildere, die eben die Deterministen selbst nicht sehen? Ins Wissen, nicht ins Gewissen will ich sie ihnen schieben. Nur sollen sie dies Tun mir selber nicht ins Gewissen schieben. Aber erinnere dich nur der deterministischen Anklagen. „Natürliche Eitelkeit" und „angeborenes Pharisäertum" wittert z. B. Fr. Mohr im Indeterminismus, „Eitelkeit und Furcht", erklärt Träger, „hält die meisten ab, der Lehre des Determinismus zuzustimmen". Vargha findet bei den Deterministen meist viel sittlichere Naturen als bei den Indeterministen und sieht in der Ueberwindung der Vergeltungsstrafe einen „Sieg der Vernunft über die Sinnlichkeit, des Mit- und Rechtsgefühls über die Selbstsucht, der Liebe über den Hass — kurz der Intelligenz über die Tierheit". Andere nennen die Vergeltungsstrafe „unsittlich", einen Eingriff ins Gericht Gottes, ja ein Verbrechen. Angesichts solcher Worte ist es doch wahrlich an der Zeit, einmal dagegen zu protestieren, dass sich die Deterministen immer nur als die moralisch Verfolgten, als die unschuldigen, reinen Wissenschaftler gebärden, während sie moralische Vorwürfe häufen,

wie sie die moderne indeterministische Literatur schwerlich aufzuweisen hat.

Man sollte das Moralische bei der ganzen Frage ausser Spiel lassen.

Aber, bester Freund, wie willst du von Verantwortung, Strafe u. s. w. reden, ohne von Moral zu reden? Die Deterministen reden von ihr nicht minder als ihre Gegner; sie können nicht anders; denn die Frage der Willensfreiheit bleibt moralisches Grundproblem. Scharfsinnige Deterministen wie v. Hartmann, Adickes u. a. suchen zu begründen, dass der Indeterminismus die Grundlage der Moral aufhebe. Wer wird es ihnen verargen? Nur muss, was dem Deterministen recht ist, dem Indeterministen billig sein. Auch er muss prüfen dürfen, ob der Determinismus nicht die Grundlage der Moral gefährde. Die Gefahren sind da — soll ich den Deterministen zuliebe lügen oder blind werden? Aber die Deterministen sind unschuldig; denn sie wissen nicht, was sie tun. Und die Angst ist überflüssig; sie bringen wirklich keine Gefahren für Leben und Moral im gemeinen Sinn, und wer Lärm schlägt, macht sich lächerlich. Selbst der Soldatenkönig hat es bald widerrufen, als er, bösen Einflüsterungen gehorchend, den Philosophen Chr. Wolff binnen zwei Mal vierundzwanzig Stunden bei Strafe des Stranges aus den preussischen Staaten gehen hiess, weil seine prästabilierte Harmonie, die den Willen determiniert, das Desertieren der „blauen Jungen“ als einen Akt der göttlichen Welteinrichtung sanktioniere. Wirklich, der Determinismus ist ungefährlich, einfach weil er undurchführbar ist. Das Leben sorgt für sich selber und durchbricht stets jede ihm widersprechende Theorie, und die Moral wird stets gebraucht wie Wege und Kleider. Gefahren bringt der Determinismus nur für eine höhere Moral, für die Grösse des Lebens, für den Aufschwung der Seele, den er lähmt.

Hat es schon irgend jemand empfunden?

Nur zwei Zeugen will ich aufrufen, die hier erlebten und verglichen, zwei Antipoden, aber beides grosse Praktiker in der Theorie, den lautesten Stimmführer des englischen Positivismus und den lautesten Stimmführer des deutschen Idealismus. Stuart Mill war Determinist und blieb es; trotzdem bekennt er in seiner Logik: die Lehre vom freien Willen hat, wie ich glaube, bei ihren Anhängern einen viel stärkeren Geist der Selbstkultur genährt. Und in seiner Selbstbiographie findet er, dass die Lehre vom freien Willen die begeisternde und veredelnde Ueberzeugung einer wirklichen Kraft in sich fasst, die auf die Bildung unsers Charakters einwirken kann. Fichte wiederum war Determinist, aber durch Kants System zum Indeterminismus bekehrt, erklärt er: „Ich habe eine edlere Moral angenommen. Von einem Tage zum andern verlegen um Brot, war ich dennoch damals vielleicht einer der glücklichsten Menschen auf dem weiten Rund der Erde. Unbegreiflich, welche Achtung für die Menschheit, welche Kraft uns dieses System gibt!" Und er hat doch wohl diese Kraft bewiesen, als er seine Nation zur Freiheit aufrief im Angesicht der französischen Bajonette.

Und die Franzosen, die für die Freiheit revolutionierten?

Cousin meint, sie hätten mit einer Sklavenmoral die Freiheit erkämpft — dafür verfielen sie Napoleon. Jedenfalls war der Aufschwung der Freiheitskriege ein Geistesaufschwung, getrieben durch Kants, Schillers und Fichtes Freiheitsidealismus. Ich glaube, dass Fichtes Seelenbefreiung nachzuckte bis in die Herzen der letzten Dörfler, selbst wenn ihre Pfarrer nicht einst als Hörer zu seinen Füssen gesessen, und dass sich in ihm zugleich gesammelt hatte, was in den Träumen des Volkes zitterte, — hier fliessen unendliche Wechselwirkungen tief unter dem Trottoir der Worte. Doch wer schaut zuletzt in die Seelen der Völker? Drum lassen wir das Historische. Es ist auch ohnedies klar bis zur Tautologie, dass der Determinismus den Freiheitsmut nimmt.

Wenn aber die Freiheit ein fester Besitz ist, wie kann eine Lehre sie nehmen?

Wenn die Freiheit ein fester Besitz wäre im gewöhnlichen Sinne, ein äusserer, fertiger! Aber sie lebt im Innern und im Werden; sie lebt als Freiheitsgefühl und Befreiungsakt. Und wie sollte das Bewusstsein der Freiheit nicht bis zur Aufhebung geschädigt werden durch das Bewusstsein der Unfreiheit, das der Determinist beibringt? Die Freiheit kann nur unbewusst dann noch in der Seele fortleben, in unbewachten Momenten sich hervorwagen, aber nicht mit der ganzen, vollbewussten Aufschwungskraft des Menschen. Und wie soll das Bewusstsein der Unfreiheit nicht das Werden der Freiheit hemmen, nicht als ein schwerer Druck sich legen auf alle Selbsttätigkeit des Menschen? Beweise einem Redner, dass er nicht selbständig den Mund auftun kann, und er wird stammeln. Beweise einem Tänzer, dass er nur gezwungen sich rühren kann, und die Glieder werden ihm schwer, und der Elan ist hin. Beweise einem Menschen, dass er von sich aus nichts wollen kann, dass er absolut abhängig ist von seiner gegebenen Natur und den Umständen —

Ach, die meisten werden die abstrakten Beweise des Determinismus nicht verstehen.

Aber du musst es drastischer, konkreter machen. Erzähle einem Menschen täglich, dass er erblich belastet sei, dass sein Vater ein Säufer, Melancholiker, Selbstmörder gewesen, dass seine Familie durch Inzucht völlig degeneriert sei, dass er in seinem Blut sein Schicksal trage, dem er nicht entrinnen könne, dass er Symptome des verbrecherischen Irren an sich trage — glaubst du nicht, dass man einen Menschen durch solche Vorstellungen zum Wahnsinn, zum Verbrechen, zum Selbstmord treiben kann und jedenfalls seine beste Willenskraft lahmlegen wird? Und wenn nichts davon geschieht, so liegt's nur daran, dass er dir nicht geglaubt. Aber

weisst du's und fühlst du's auch ganz, welch erdrückenden Alp der Naturalismus mit seinen Determinismen, mit seinen „Belastungen“ auf die Menschenbrust legte, wieviel tausend Herzen darüber brachen, wieviel tausend in Resignation erstarrten, wie viel tausend und abertausend Stunden verschwiegener Seelenqual durchkämpft wurden, weil die Menschen es ihr Lebelang wie einen Fluch fühlten, von dem sie kein Gott und kein Priester erlöst, wie eine Krankheit, gegen die es keinen Arzt gibt, weil der Naturalismus es ihnen als Zwangsvorstellung eingeflösst: sie müssten ihren Ahnen nachgehen?

Aber was wird denn der Indeterminist mit dem Sohne des Degenerierten, des Säufers und Selbstmörders machen?

Ihm sagen, dass er auch über sein Blut Herr sein könne als seines Schicksals Schmied, dass er aus freiem Willen das Trinkglas zerbrechen könne, dass des Vaters Schuld auf ihm liege, nicht damit er blindlings sie wiederhole, sondern damit er bewusst sie sühne, dass der Vater alt und doch der Sohn jung sei, damit er von neuem anfange, dass die Geburt eben nicht einfach eine Fortsetzung des Elternlebens, sondern eine Erneuerung selbständiger Lebenskraft sei, dass in den Fatumsworten Degeneration, Dekadenz u. a. m. viel unkontrollierbare Hypothese, viel analogistische Phantasie, viel modernisierter Aberglaube und ein wenig auch moralisch-wissenschaftliches Pharisäertum sich birgt, dass auch scheinbar verdorrte Bäume wieder ausschlugen und gesunkene Völker sich wieder aufrichteten, dass das Leben viel reicher und individueller ist als unsere hölzernen „Gesetze“, dass selbst Brüder so verschieden sich entwickeln, dass die Söhne nicht einfach die Kopien der Väter — sonst lebten wir heute noch als Tiere des Waldes; aber der Mensch hat sich erhoben.

Auch der Determinismus leugnet doch nicht die Erhe-

bung des Menschen, die Besserung einer Natur durch günstige Umstände.

Aber die Umstände, die Naturbedingungen des Menschen sind doch dieselben seit Jahrtausenden, und doch hat er sich erhoben; es gibt eben eine Erhebung aus sich heraus.

Nein, die Menschen heben sich gegenseitig empor.

O du Münchhausen! Die Menschen ziehen sich also empor, indem sich einer an den andern hängt, und der erste zieht sich offenbar am eigenen Zopfe empor. Wenn die selbständige Erhebungsfähigkeit des einzelnen gleich Null ist, so wird auch die vereinigte Kraft von 1500 Millionen gleich Null sein.

Erziehung

Aber es gibt doch Erziehung, also Erhebung des einen durch den andern. Und Erziehung ist erreichbar und erklärbar gerade nur beim Determinismus. Denn am freien Willen läuft sie wie Wasser ab. Erziehung ist Charakterbildung, Einpflanzung fester Dispositionen, setzt somit dauernde Bestimmbarkeit, Determinierbarkeit des Menschen voraus.

Erziehung fordert Determinierbarkeit des Menschen, gewiss, aber wer in aller Welt leugnet, dass der Mensch determinierbar ist? Man streitet nur, ob er stets determiniert ist. Wo ist der Indeterminist, der behauptet, dass der Mensch durch keinen Einfluss sich bestimmen lässt? Die Deterministen, die mit Vorliebe diese Lanze einlegen, sich überhaupt als Ritter der Erziehung aufspielen, fechten dabei wie Don Quixote gegen Windmühlen. Der Narr soll noch geboren werden, der den Menschen für absolut frei erklärt. Erziehung verlangt Determination, aber nicht Determinismus, d. h. nicht absolute Determination.

Doch was nützt die Erziehung, wenn der freie Wille sie immer wieder durchbrechen kann?

Was nützt die Erziehung, wenn die eingeborene Natur des Menschen immer wieder durchbricht? Was nützt die Erziehung, wenn schlechter Umgang und andere Umstände ihn immer wieder verführen? Du siehst, auch für den Deterministen gibt's immer wieder ein Durchbrechen der Erziehung. Wird er darum die Erziehung leugnen? Ebenso wenig soll er's dem Indeterministen zumuten.

Nun gut, die Erziehung selber braucht nicht absolut zu sein, mag durchbrochen werden; aber zur Erziehung ist absolute Determinierung notwendig und damit völlige Ausschliessung des freien Willens. Nicht die Wirkung, aber die Bedingung der Erziehung ist völlige Determinierung.

Zur Erziehung gehört notwendig Determinierung, gewiss, aber damit völlige, blosse Determinierung unter Ausschluss alles andern? Zum Ackerbau gehört notwendig fruchtbarer Boden, aber darum nichts als dieser Boden? Kein Saatkorn und keine Arbeit?

Aber Erziehung ist ja selber Determinierung. Was soll also noch weiter dazu gehören?

Die blosse Determinierung macht die Erziehung? Dann ist alle Erziehung überflüssig. Denn auch ohne sie ist und wird ja alles determiniert — nach dem Determinismus. Er sieht allerdings nur die Kehrseite der Erziehung. „Die Kunst jeder Erziehung", sagt Adickes, „und die Aufgabe aller Entwicklung besteht also darin, es fertig zu bringen, dass die b l e i b e n d e n Triebe, Tendenzen, Bedürfnisse, Hoffnungen und Befürchtungen im Augenblick des Handelns auch stets die herrschenden sind." Aber dann könnte es ja das Ziel der Erziehung und Entwicklung sein, angeborene Verbrecherinstinkte, brutale Naturtriebe gerade zur Herrschaft über das Handeln zu bringen.

Ich verstehe, Erziehung will nicht konservieren, sondern Neues beibringen; aber auch zum Neuen determiniert sie.

Doch Zwang und Dressur sind auch Determinierungen zu Neuem, sind sie darum eins mit Erziehung?

Nein.

Wodurch unterscheiden sie sich von ihr? Graduell? Sind sie etwa schwächere Determinierung? Sind Zwang und Dressur nicht viel eher als Erziehung völlige Determinierung?

Sie unterscheiden sich nicht nur graduell: Zwang und

Dressur sind äusserlich, Erziehung ist innerlich, belehrt, mahnt, befiehlt, appelliert an Verstand und Willen.

Also gehört doch noch etwas anderes zur Erziehung als „blosse Determinierung“. Aber an den Verstand appelliert die Erziehung doch wohl nur, um auf den Willen zu wirken. Sonst wäre sie reine Belehrung, Unterricht. Aber sie ist praktisch, sie geht immer auf ein Verhalten, das immer zuletzt vom Willen abhängt. Sie belehrt: wenn du dies willst, so musst du jenes tun. Wenn du dies willst! Als Belehrung geht sie indirekt, als Mahnung und Befehl direkt auf den Willen. Sie setzt den Willen voraus.

Aber nicht den freien Willen.

Nun, so versuche es, einen konsequenten Deterministen, einen bewusst unfreien Menschen zu erziehen. Mahne ihn, treibe ihn zu einer Pflicht, sage ihm, er solle sich bessern. Er muss dir antworten: Bedaure, Sie wenden sich an die falsche Adresse. Ich bin abhängig von meiner Natur. Sagen Sie es meiner Natur. Aber leider, meine Natur ist taub; sie ist, wie sie ist. Sie hat kein empfängliches Ohr, sie hat keinen Willen. Ich habe den Willen; doch leider nützt er mir nichts, da er abhängig ist von meiner Natur.

Aber der Mensch kann doch seine Natur ändern durch seinen Willen.

Bedaure, nein, dann wäre der Mensch und sein Wille ja frei.

Aber die Umstände können die Natur des Menschen ja ändern.

So wenden Sie sich gefälligst mit Ihrer Mahnung an die Umstände; doch leider sind die auch taub und lassen sich nicht mahnen. Und so ist die Mahnung völlig wirkungslos. Du siehst, der einzige, der deine Mahnung versteht, der Wille, kann nichts machen; denn er ist ohnmächtig, absolut abhängig von Natur und Umständen; die aber allmächtig sind.

Natur und Umstände, verstehen deine Mahnung nicht; denn sie sind, wie sie sind, oder sie werden, wie sie werden. Für sie gibt's nur Sein und Geschehen, aber kein Sollen, nur Tatsachen, aber keine Forderungen. Sollen gibt's nur für einen Willen, und zwar für einen freien; denn für den absolut gebundenen Willen gibt's nur ein Müssen. Ueber diese klare Selbstverständlichkeit hilft kein Deuteln und Drehen des Determinismus hinweg. Es hilft nichts: für den gebundenen Willen gibt's keine Imperative, für den konsequenten Deterministen ist alle Mahnung sinnlos. Es ist und geschieht alles, wie es sein und geschehen muss. Wer den freien Willen leugnet, leugnet das Sollen, und wer das Sollen aufhebt, hebt Moral und Erziehung auf.

Willst du drohen?

Ich konstatiere nur, was evident ist: dem absolut Abhängigen, dem völlig Gebundenen kann man nichts befehlen. Wo es nur Müssen gibt, gibt's kein Sollen mehr. Aber ich wiederhole: es ist keine Gefahr für Moral und Erziehung, weil es noch nie einen konsequenten Deterministen gab, noch geben konnte.

Wie aber ist es möglich, dass Deterministen gerade die Fähigkeit zu erziehen beanspruchen?

Weil sie eben wieder nur den andern sehen, den sie erziehen wollen. Man determiniert eben immer nur die andern, die man als Objekt betrachtet. Man sieht nicht das Subjekt. Herbart spricht ja auch in der Ethik immer nur vom Standpunkt des Zuschauers, Beurteilers, der ein Objekt vor sich hat. Ich bin sicher, dass alle, die deterministische Erziehung behaupten, sich als Erzieher fühlen, vom Standpunkt des Erziehers urteilen, nicht aus der Seele des zu Erziehenden. Sie sehen nur die Erziehung als Wirkung im andern und betrachten sich, den Erzieher, als Ursache. Dann allerdings ist Erziehung nur als Determination fassbar.

Aber ist es denn nicht so? Der Erzieher die Ursache, die Erziehung die Wirkung, der Erzieher determiniert den zu Erziehenden!

Wunderschön! Der Hypnotiseur die Ursache, die Hypnose die Wirkung, die Peitsche die Ursache, die Dressur die Wirkung! Aber ich glaubte, Erziehung sei nicht eins mit Zwang und Dressur?

Nein, sie geht durch den Willen.

Sie geht durch ihn? Also ist der Wille des zu Erziehenden nur der Briefträger vom Erzieher zu den Muskeln des Erziehungsobjekts? Damit der Erzieher sich nicht direkt, körperlich, zu bemühen braucht, sondern geistig, aus der Ferne das Erziehungsobjekt renken kann? Also ist der Wille des zu Erziehenden nur eine telepathische Nervenverlängerung ins Unkörperliche, ein empfänglicher, gehorsamer Handlanger zwischen Erzieher und Erzogenem? Warum man das Ding nur Wille genannt hat, da es doch gerade nicht will, sondern nur tut, was andere wollen.

Der Wille des zu Erziehenden hat doch bei der Erziehung mitzureden; er kann ja auch widerstreben; er ist nicht bloss Handlanger. Der Erzieher wendet sich ja gerade an den Willen.

Also der Wille ist nicht bloss Briefträger, sondern Adressat? Der Wille des zu Erziehenden hat mitzureden? Also ist nicht bloss der Erzieher, wie du behauptetest, sondern auch dieser Wille Ursache der Erziehung. Und es muss ja so sein, wenn der Erzieher ihm zuruft: ändere dich, bessere dich! Wenn aber nun der Determinist die Gnade haben wollte, vom Kothurn des Erziehers herabzusteigen und sich in den Willen des zu Erziehenden zu versetzen, dann muss er ja die Mahnung: ändere dich, bessere dich! als sinnlos erkennen; denn der seiner völligen Determination bewusste, sich ewig gebunden fühlende Wille kann ja nur antworten: ich kann

mich nicht ändern, bessern; ich kann höchstens geändert, gebessert werden.

Ja, eben durch die Erziehung.

Ja, aber nur so lange, als bloss der Erzieher Determinist ist; wenn sich aber konsequenterweise auch der zu Erziehende determiniert fühlt, so muss er jeden Appell an seinen absolut gebundenen Willen als völlig leer ablehnen, so ist alle Mahnung wirkungslos. Ich kann mich nicht selber bessern, muss er anworten. Drauf der Erzieher: ich will dich ja bessern. Antwort: Nun, so bessere mich doch. Wiederum der Erzieher: So mahne ich dich, dass du dich bessern sollst. Antwort: Aber ich kann mich ja nicht selber bessern. So dreht sich der Zirkel in alle Ewigkeit, und die Erziehung ist hin.

Aber sie muss doch möglich sein.

Ja, wenn der Erzieher betrügt und der andere sich betrügen lässt. Wenn der zu Erziehende seine Determiniertheit nicht ahnt oder nicht glaubt oder vergisst, und wenn der Erzieher ihn so behandelt, als ob er frei wäre, dann mag er an seinen Willen appellieren, ihn auffordern, sich zu bessern.

Aber auch, wenn der Mensch völlig determiniert, ganz das Produkt der Umstände ist, bleibt er für Selbstkultur, für Besserung nicht verloren. So tröstet Stuart Mill. Wir können ja den Wunsch haben, besser zu werden. Dieser Wunsch wirkt als Motiv. Wir wollen und handeln auf Grund unserer Motive. Wenn wir das starke Motiv haben, besser zu werden, so bessern wir uns.

Wenn wir es haben! Aber wenn wir's nun nicht haben? Oder nicht stark genug haben? Schaffen können wir nach dem Determinismus unsere Motive selber nicht. Aber wenn wir gute Motive haben, so handeln wir gut. Wie rührend! Wenn wir alle Bedingungen haben, gut zu handeln, so handeln wir gut. Wenn wir gut sind, handeln wir gut. So trö-

stet der Determinismus. Dass wir aber gut sind, hängt nicht von uns ab, sondern von unsern Vätern, die selbst wieder von unsern Grossvätern abhängen, oder von andern Umständen, die selbst wieder von andern Umständen abhängen. „Einem tatkräftigen Mann“, sagt Adickes, „werden aus dem Determinismus nur Kampfesmotive zufliessen.“ D. h. aber nur: der determinierte Mensch handelt nach seiner Natur, der Tatkräftige handelt tatkräftig, ob mit, ob ohne Determinismus; niemand aber wird durch den Determinismus tatkräftig; eher noch wird der Tatkräftige einbüssen, wenn er sich zu sehr auf seine determinierte Natur verlässt.

Doch der Mensch kann sich auch bessern.

Ja, wenn er die nötigen Motive hat. Aber was nützt es uns, dass die starken Wünsche, die wir haben, unser Handeln bestimmen können, wenn wir unsere Wünsche nicht selber wählen und stark machen können? Wir können nur blindlings unsere Natur und unsere Motive in uns walten lassen wie draussen Winde und Stürme und können uns nicht schützen wie vor dem Wetter; alles vollzieht sich in uns wie ausser uns in notwendiger Folge, über die wir keine Macht haben.

Aber liegt in dieser notwendigen Folge nicht auch ein ethisches Moment? Ein moderner Determinist fand darin die „ernste Mahnung“: ich darf nicht glauben, ohne Schaden für mich und andere mich gehen lassen, etwa einer Versuchung nachgeben zu können. Denn all mein Tun hat seine notwendige Folge für mich und andere.

Ich darf nicht glauben — aber was nützt mein Glauben oder Nichtglauben? Ist die Versuchung stärker, so muss ich ihr doch nachgeben. Ob ich mich gehen lasse oder nicht, darüber habe ich doch nicht frei zu bestimmen. Eine „ernste Mahnung“ gibt's ja doch nicht für den völlig gebundenen Willen. Er ist, wie er geworden ist, und kann sich nicht

selbst ändern. Und zudem kann der Gedanke der notwendigen Folge ebenso gut wie den Guten im guten Tun, so den Schlechten im schlechten Tun stärken, in dem Reiz seine zerstörende Wirkung zu vergrössern. Er kann aber auch beide zurückhalten; den Guten, weil er schlechte Folge seiner guten Tat voraussieht, den Schlechten, weil er gute Folge seiner Bosheit, Rachsucht voraussieht. Jener Gedanke ist so ethisch indifferent. Er kann aber auch ethisch lähmend wirken. Es geschieht ja doch, was notwendig ist, auch ohne mich; ein fatalistischer Quietismus kann die Wirkung sein oder auch ein brutales Waltenlassen der eigenen Leidenschaften mit raffiniertem Auskosten ihrer Folgen. Lies Bourgets Disciple — da hast du die Höllenwirkung des Determinismus. Sie ist nicht zu fürchten, so lange er nur Theorie bleibt, und weil er nie ganz Praxis werden kann.

Verantwortlichkeit

Aber das Bewusstsein der notwendigen Folgen, sagt jener Determinist, stärkt doch auch das Bewusstsein der Verantwortlichkeit.

Doch nur, wenn sich der Mensch als Autor der Tat fühlt. Aber er ist nicht Autor, wenn die Tat ihm diktiert ward, wenn sein Wille gebunden war, wenn die Tat nur durch seinen Willen hindurchging. Dann macht das Bewusstsein der notwendigen Folgen, der absoluten Kausalität immer stumpfer, fatalistischer, und das Bewusstsein der Unendlichkeit der Folgen, in der sich Gutes und Schlimmes ausgleichen und die Einzeltat sich verliert als kleines Glied in unübersehbarer Kette, macht gleichgültig und schwächt das Gefühl der Verantwortlichkeit —, das überhaupt sinnlos ist beim Determinismus. Denn er kennt nicht Verantwortlichkeit, nicht Schuld noch Sühne.

Aber es gibt Deterministen, die behaupten, erst diese Begriffe begründen zu können, während der Indeterminismus vielmehr sie aufhebe.

Diese Merkelsche Richtung, an die du denkst, ist ein klassisches Zeugnis für den juristischen Hochwert der ethischen Grundbegriffe, die sie auch noch beim Determinismus zu retten sucht; aber sie kann es nur durch Inkonsequenz. Ist nach dem Determinismus nun einmal der Mensch reines Produkt seiner Ahnen und Verhältnisse, so gleitet die Schuld unweigerlich von seinen eigenen Schultern ab auf seine Vorgeschichte. Liepmann sucht die gleitende Schuld festzuhalten und fragt: „mit welchem Recht macht der Determinist

Halt bei dieser Persönlichkeit und macht diese, nicht ihre Vorgeschichte verantwortlich? Die Antwort lautet: mit demselben Recht wie der Indeterminist." Denn alle, ob Determinist oder Indeterminist, müssten bei der Persönlichkeit des Handelnden Halt machen. Aber der Indeterminist macht ja gar nicht bei der Persönlichkeit des Handelnden Halt, sondern er geht von ihr aus. Ihm ist der Handelnde der Anfang einer Kausalreihe, dem Deterministen aber ist er nur ein Glied inmitten dieser Reihe. Der Determinist also nur muss sich rechtfertigen, warum er bei der Persönlichkeit Halt macht, und er kann es nicht; denn es ist Willkür, ein Glied der Kausalreihe vor den andern als das schuldige herauszuheben.

Aber die Persönlichkeit ist doch der Täter.

Der „Täter" ist hier nur ein Wort, das den Schuldigen bezeichnet. Für den strengeren Kausalisten sind eben die Ahnen und die Verhältnisse die wahren Täter. Er kann nicht bei der Persönlichkeit „Halt machen". Und wenn der Determinist Adickes in dieser Frage so schlagend von den „Ganzen" und den „Halben" spricht, so sind die eigentlichsten „Halben" die Deterministen, die ihr Prinzip nicht durchführen, die so bei der Persönlichkeit Halt machend, noch von Schuld und Verantwortung sprechen. Aber es gibt mehr und konsequentere Deterministen unter den Juristen, die offen zugeben, dass Verantwortlichkeit, Schuld und Sühne verschwinden unter der Herrschaft des Determinismus, und sie sind einig darin mit ihren Gegnern, den juristischen Indeterministen Berner, Beling, v. Bar, Kohler, Binding, Birkmeyer, Rohland, Nagler, v. Buri, Kuhlenbeck, H. Meyer, Berolzheimer u. a., die der langen Phalanx der Deterministen auch heute noch kräftig das Gegengewicht halten und auf die ich dich hier ein für allemal verweise, wie ebenso auf die Philosophen z. B. Eucken, Liebmann, Simmel, die entschieden erklären, dass

ohne Freiheit sittliches Bewusstsein und Verantwortlichkeit undenkbar sind.

Aber wie kann es Verantwortlichkeit geben beim freien Willen? Verantwortlichkeit ist doch ein Kausalbegriff; ich mache einen Menschen verantwortlich, d. h. ich sehe ihn als Ursache der Handlung an. Der freie Wille aber hebt ja die Kausalität auf.

Jede Kausalität?

Nun jedenfalls kann er die angeborene Natur des Menschen durchbrechen und lässt die Tat nicht mehr aus seinem Charakter erklären. Aber der Mensch ist nicht mehr Ursache seiner Tat, wenn die Tat nicht notwendig aus seinem Wesen folgt.

Dann ist der Mensch niemals Ursache seiner Tat, auch nach dem Determinismus nicht. Denn auch der Determinist erklärt eine Tat niemals bloss aus der Natur des Menschen, sondern auch aus den Umständen, die variierend eingreifen.

Aber durch den freien Willen kann der Mensch auch gegen seine Natur handeln.

Durch den Zwang der Umstände nicht minder. Und handelt er nicht oft gegen seine Natur?

Der Indeterminist müsste eigentlich die Natur des Menschen, den Charakter leugnen, da ihn der freie Wille immer überwinden kann.

Der freie Wille braucht nicht toller mit dem Charakter des Menschen umzuspringen, als die „Umstände“ des Deterministen es tun. Und leugnet darum der Determinist den Charakter?

Aber für das, was die Umstände wirken, wird der Mensch nicht verantwortlich gemacht, wohl aber gerade für das, was der freie Wille wirken soll, also für etwas, das nicht notwendig aus der Natur des Menschen folgt. Wie kann er dann verantwortlich sein? Der Indeterminismus löst das Band, das die Tat an den Täter knüpft.

Der Determinismus bindet es so fest, dass der Täter erstickt und nur noch das Band übrig bleibt. Folgt die Tat aus der angeborenen Natur, dann ist der Mensch auch nicht mehr Ursache der Tat, sondern seine Grosseltern sind's, und man müsste es machen wie die Chinesen, die für Verdienste eines Menschen seinen toten Ahnen nachträglich den Adel verleihen, oder wie die Negerstämme, bei denen der im Ringkampf Besiegte seine Mutter prügelt, dass sie ihn nicht stärker geboren.

Aber die Natur des Menschen ist doch nicht bloss ein Produkt seiner Ahnen.

Ich weiss, auch der Umstände, die oft den Charakter umbilden. Aber dürfte dann der Determinist den neuen Charakter für den früheren verantwortlich machen? Jede Charakteränderung müsste die Verantwortung aufheben. Der Mensch und seine Tat lösen sich beim Determinismus auf in Erbschaft der Ahnen und Wirkung der Umstände. Da er für die Umstände nicht verantwortlich sein soll, könnte er's höchstens für seine Ahnen sein! Gefällt dir diese Konsequenz des Determinismus?

Aber willst du den vogelfreien Willen, der nicht zu fangen ist, der durch alle Netze herein- und herausflattert, der über die Natur des Menschen hinwegspringt, immer ein anderer, immer neu sich entscheidend und bestimmend, willst du ihn eher verantwortlich machen? Der Indeterminist befreit die Tat von der Natur des Menschen und setzt sie damit aus dem Menschen heraus.

Der Determinist setzt erst recht die Tat aus dem Menschen heraus; denn er schiebt sie auf die Ahnen und die Umstände.

Dem Indeterministen ist die Tat immer neue Momententscheidung des freien Willens ohne Folge aus dem Menschen; er kennt nur eine Tat, aber keinen Täter.

Dem Deterministen ist die Tat nur notwendige Folge aus dem Menschen; er kennt nur einen Täter, aber keine Tat.

Dem Indeterministen löst sich die Tat auf in momentane Entscheidung, in blosse Gegenwart.

Dem Deterministen löst sich die Tat auf in blosse Folge, blosse Vergangenheit.

Dem Indeterministen zerstiebt die Tat in die freien Lüfte des Augenblicks.

Dem Deterministen versinkt sie in die Unendlichkeit der Ursachen.

Der Indeterminist sieht keine Tat, sondern Zufall und Laune.

Der Determinist sieht keine Tat, sondern Zwang der Notwendigkeit.

Aber dann kann ja weder der Determinist noch der Indeterminist verantwortlich machen. Was soll denn nun geschehen?

Soviel ist sicher: wenn alles gebunden ist, gibt's keine Verantwortlichkeit.

Aber es gibt auch keine Verantwortlichkeit, wenn alles gelöst, momentan frei ist.

Doch wer nimmt denn dergleichen an? Der Determinist setzt alles gebunden, aber der Indeterminist setzt nicht alles frei.

Auch der Determinist leugnet nicht jede Freiheit.

Du meinst, nicht die Freiheit in jeder Bedeutung, nicht die praktische Freiheit. Aber die Willensfreiheit in eigentlichster Bedeutung, nenn' sie, wie du willst, jedenfalls die Freiheit, die er dem Indeterministen bestreitet, die bestreitet er absolut. Der Indeterminist aber bestreitet keine Unfreiheit absolut. Er behauptet nur ein Mehr oder Minder von Willensfreiheit. Nun ist Verantwortlichkeit unmöglich,

wenn alles gebunden, und unmöglich, wenn alles gelöst ist, unmöglich also beim absoluten Determinismus wie beim absoluten Indeterminismus. Der Determinismus aber ist immer absolut, und so schliesst er Verantwortlichkeit aus. Der Indeterminismus aber ist niemals absolut, sondern er setzt neben der Freiheit immer ein Mass von Gebundenheit, von Kontinuität, und so bietet er allein die Möglichkeit einer Verantwortlichkeit.

Die Möglichkeit gebe ich zu, wenn ich auch noch nicht sehe, wie sie Wirklichkeit wird.

Aber beim Determinismus fällt auch die Möglichkeit dahin. Die Deterministen, die noch an der Verantwortlichkeit festhalten, beweisen oft ihre Möglichkeit nur damit, dass sie ihre Unmöglichkeit bei einem absoluten Indeterminismus beweisen, — den es nicht gibt. Als ob auch mit der Unmöglichkeit auf einem Wege schon die Möglichkeit auf anderm Wege bewiesen würde! Aber es muss ihnen doch manchmal das Gewissen schlagen, ob's nicht den sprachlichen Opportunismus über alle Grenzen der Logik hinaus treiben heisst, wenn man von der Schuld eines völlig gebundenen Willens spricht, d. h. von der Freiheit des Unfreien. Denn wie ein Unfreier schuldig sein kann, wie es Schuld geben kann, wo's kein Andershandelnkönnen gibt, wie es Recht und Unrecht geben soll, wo es stets nur einen Weg der Notwendigkeit gibt, das versteht nur einer, der's verstehen will, auch wenn er's nicht versteht.

Recht und Gesellschaft

Aber der Determinist kennt doch auch Verbrechen und Strafe!

Wenn's keine Freiheit gibt, dann gibt's nur ein Verbrechen: die Strafe! Denn einen Menschen strafen für das, was er mit absoluter Notwendigkeit tun musste, ist nackte, abergläubische Grausamkeit, und ihn strafen, dass er sein Diebsgelüst nicht unterdrückte, ist nicht besser als ihn strafen, dass er die Sonne nicht ausgelöscht. Es war in jenem Augenblick ihm beides gleich unmöglich.

Aber wir strafen ihn doch nicht, weil er hätte anders handeln können.

Doch!

Sondern weil er so gehandelt hat.

Aber er musste so handeln.

Dann strafen wir ihn, weil er so war, dass er so handeln musste.

So schlägt das Kind den Stuhl, an dem es sich gestossen, weil er so hart und fest war, dass er beim Anprall ihm nicht ausgewichen.

Das Schlagen des Stuhles ist kindisch, weil es nichts nützt; doch die Strafe nützt — das ist allein ihr Grund und Recht.

Du nennst also Strafe nur, was nützt, was etwa einen Menschen, der sonst weiter stehlen müsste, daran verhindert? Dann müssen wir's, mit Holbach zu reden, auch Strafe nennen, wenn man einen Fluss eindämmt, der sonst

wieder über die Ufer treten würde, oder wenn der gefährliche Stuhl in die Ecke gestellt wird. Der determinierte Dieb ist nicht um ein Haar schuldiger als der Fluss oder der Stuhl. Wir mögen ihn hindern, aber wir haben kein Recht, ihn zu verurteilen.

Doch wir verachten den Dieb, wie wir die Dummen, Schwachen, Hässlichen geringschätzen, die doch auch nichts „dafür können", dass sie so sind.

Aber wir legen ihnen keine Schuld auf und keine Strafe.

Nenn's, wie du willst, wir lassen darum doch Verbrechen nicht ruhig hingehn.

Verbrechen gibt's nicht beim Determinismus, nur soziale Schädigung. Das Strafrecht hört auf, die Verhinderung sozialer Schädlichkeit tritt an seine Stelle.

Nenn's, wie du willst, in der Sache bleibt's dasselbe.

Nein, es bleibt nicht dasselbe: Motive, Mittel, Wirkungen sind andere, ob man indeterministisch ein Verbrechen straft oder deterministisch eine soziale Schädigung verhindert.

Die Hauptsache ist doch die Wirkung, gleichgültig, aus welchen Motiven, durch welche Mittel sie kommt. Es gilt das sog. Verbrechen, die soziale Schädigung zu verhindern, und da ist der Determinismus wirkungskräftiger, weil er direkt auf die Wirkung geht, weil er kausal denkt, weil es sein Wesen ist, notwendige Ursachen und also Mittel zu notwendigen Wirkungen zu suchen.

Ich gebe zu, dass der Determinismus den prophylaktischen Sinn im Kampf gegen das Verbrechen geschärft hat. Das ist der gute Kern der deterministischen Bewegung, ihr unleugbares Verdienst. Meinst du, wir seien Ketzerrichter, die im Determinismus nur Pest und Lüge sehen? Niemand widerlegt eine Richtung, der sie nicht erklärt. Jede Bewegung hat ihren Sinn, wie jede ihre Uebertreibung. Der Sinn des Determinismus ist's, wie der des Mechanismus, den kausalen Sinn zu schärfen, den praktischen Sinn für den Zusammen-

hang von Ursache und Wirkung und damit die Wirkungsmöglichkeit zu steigern. Der Determinist ist der Mechanistiker des Menschen. Er treibt dazu, die Strafe so zweckentsprechend, so praktisch wie eine Maschine auf den Menschen anzulegen und einzustellen, so praktisch, dass sie schliesslieh aufhört, Strafe zu sein. Der Determinismus hat dahin gedrängt, das Verbrechen auf ihre Ursache zurückzuführen, den Verbrecher; aus der strafenden Behandlung des Verbrechens ward eine hemmende, korrigierende Behandlung des Verbrechers, aus der Vergeltung eine „Zweckstrafe". Aber man kann diese „Zweckstrafe" anerkennen, ohne Determinist zu sein, und Determinist sein, ohne sie anzuerkennen. Der Determinist v. Liszt hat beides in seinem Lehrbuch mit Beispielen belegt. Man kann eifriger Kriminalpolitiker sein und alle Tatsachen und Untersuchungen, zu deren Beachtung die Internationale Kriminalistische Vereinigung auffordert, würdigen, ohne Determinist zu sein, so wenig es alle ihre Mitglieder sind. Man kann, wie es heute z. B. Nagler energisch tut, auch als juristischer Indeterminist die Verbrechensprophylaxe fordern. Man kann die kausale Zurückführung auf das Individuum aufs äusserste anerkennen, man kann die feinere Individualisierung in der Strafbehandlung bis zum Extrem billigen, ohne Determinist zu sein. Denn das Individuum kann ja doch immer noch frei sein. Oder wird es dadurch unfreier, dass es individueller erfasst wird und als Ursache des Verbrechens?

Nein, aber dadurch, dass es als Objekt der Strafbehandlung, als determinierbar gefasst wird. Wenn die Strafe wirken soll, muss der Mensch determinierbar sein.

Wer leugnet, dass der Mensch bestimmbar ist? Der Indeterminist leugnet nur die absolute Determination. Und kann der Determinist etwa eine absolute Wirkung der Strafbehandlung behaupten?

Nein, aber er wird eifriger auf Wirkungsmittel ausgehen, weil er mehr Vertrauen zur Wirkung hat.

Vielleicht; aber vielleicht wird er auch aus übergrossem Vertrauen auf die Wirkung gerade weniger wirken, im Vertrauen auf sie sich täuschen und in Aufsuchung neuer Wirkungsmittel erlahmen. Er wird der Individualität des Menschen gerade weniger Spielraum lassen.

Aber er sucht sie ja gerade zu fassen und schärfer zu berücksichtigen.

Ja, aber er wird sie bald gefasst zu haben glauben, sie für vollständig fassbar halten, während die Fassung jeder Individualität eine unendliche Aufgabe ist, immer nur relativ möglich, absolut aber unmöglich ist — ganz wie ihre Determination. Und der Determinist wird auch leicht die Individualität für dauernd fassbar halten, sie für konstanter halten, als sie ist, während sie doch unaufhörlich sich verändert.

Aber er kann sie doch nicht für konstant halten, da er selber verändernd auf sie einwirken will.

›Vorausgesetzt, dass er sie nicht, wie so oft, für unverbesserlich erklärt! Aber auch, wenn er verändernd wirken will, wird er leicht der Veränderung dauernde Wirkung zuschreiben. Es ist ja so verständlich! Der Determinismus, der den Menschen für absolut determiniert erklärt, wird ihn auch als absolut determinierbar behandeln, wird seiner Individualität und Veränderlichkeit eher eine Grenze setzen, ihn typischer und konstanter nehmen. Der Indeterminismus, der nur eine relative, beschränkte Determination zugibt, wird seine Individualität und Veränderlichkeit eher ins Unbestimmte erweitern, ihn individueller und variabler nehmen.

Was ist denn nun besser?

Der ist immer im Vorteil, der vom Gegenpart lernen kann. Der Determinismus ist absolut und damit sozusagen selber determiniert; er kann vom Indeterminismus auch kein

Tüpfelchen anerkennen; er leugnet eben die Freiheit. Der Indeterminismus aber ist selber indeterminiert, ist immer nur relativ; er leugnet nicht die Unfreiheit, nur die absolute Unfreiheit und erkennt eine relative Determination an, und die eben ist dehnbar. Er wird daher vom Determinismus lernen, näher auf das Individuum einzugehen, es in seiner Bestimmtheit zu fassen suchen

d. h. dem Determinismus immer mehr Konzessionen machen, bis das Individuum ganz determiniert und die Freiheit ganz verloren ist.

Du könntest ebenso gut sagen: wir werden in der schärferen Fassung, in der Erkenntnis der Welt fortschreiten, bis schliesslich alle Rätsel gelöst sind. Ach, die Rätsel wandern immer tiefer und werden immer grösser, je mehr wir erkennen! Und so ist's mit der Freiheit und der Individualität. Sie flieht in immer tiefere Tiefen, je mehr wir sie zu fangen glauben. Sie vertieft sich wirklich mit unsern verstärkten Fangmitteln. Je mehr unsere Mittel wachsen, um so tiefer liegen unsere Ziele. Je mehr unsere Mechanik wächst, um so mehr unsere Dynamik und Teleologie. Je mehr unser Bewusstsein fortschreitet, um so grössere Tiefen des Unbewussten tun sich auf. Je schärfer, bewusster, bestimmter, determinierter, klarer der Mensch aus der Tierwelt aufsteigt, um so individueller, inkommensurabler, indeterminierter, freier steht er da! Die Gattung bindet, die Individualität befreit, und sie ist unausschöpfbar — hier steht der Indeterminismus sicher auf dem Boden der Erfahrung.

Ja, wenn der Mensch nicht fassbar ist, was suchen wir ihn zu fassen?

Wenn die Rätsel der Welt doch nicht lösbar sind, was suchen wir zu erkennen? Aber was wir in der Erkenntnis fassen wie in der Determination, das bleibt auch dann Gewinn, wenn mit jedem Griff zugleich ein Unerkanntes,

Indeterminiertes sich auftut. Wir suchen mit aller Kraft den Menschen zu determinieren, aber mit dem Bewusstsein, dass die letzte Determination im Unendlichen liegt.

Also gibt es doch eine absolute Determiniertheit, wenn auch im Unendlichen? Dann hat ja doch der Determinismus recht.

Die Determiniertheit im Unendlichen — ist sie nicht gerade die Indeterminiertheit? Die Begrenztheit im Unendlichen — ist sie nicht gerade die Unbegrenztheit? Und so kommt der Determinismus in seiner eigenen, ganzen, unendlichen Konsequenz zum Indeterminismus. Unser gewöhnlicher Determinismus aber kommt nicht zu dieser, zu seiner eigenen Konsequenz; er, der sich rühmt, das Individuum zu berücksichtigen, bleibt beim Typischen stehen, und er, der auf seinen praktischen Blick für menschliche Variation so stolz ist, beachtet wesentlich das Konstante. Beweis: er kam als Anwendung der Naturwissenschaften auf die Geisteswissenschaften. Aber die Natur ist das Reich des Typischen und Konstanten, die Geschichte das Reich des Wechsels, die Geschichte von Veränderungen, von unzähligen in wenigen Jahrtausenden, in denen die Natur sich gleich blieb. Die Natur das Reich der langen Dauer, der regelmässigen, der langsamen Veränderungen, das Geistige das Reich des unendlich raschen, vielseitigen Erlebens!. Die Naturwesen sind typischer, sind Exemplare, die Menschen Individuen.

Doch auch Tiergattungen wandeln sich, auch Pflanzen einer Spezies unterscheiden sich.

Natürlich, aber sie wandeln sich unendlich viel langsamer, unterscheiden sich viel weniger als Völker und Menschen. Es sind keine absoluten Gegensätze zwischen Natur und Geschichte; aber als relative für die Betrachtung gelten sie und sind sie notwendig; wenn nur die absoluten Unterschiede zählen, kann die Wissenschaft einpacken. Wer nun die Menschen als Naturwesen

betrachtet, muss sie typischer und konstanter nehmen. Körperlich ist der Mensch konstanter, geistig ist er beweglicher, wandelreicher. Lombroso konstatiert nach körperlichen Symptomen den geborenen Verbrecher und setzt ihn damit konstant in seiner Unverbesserlichkeit. Sokrates aber, so wird erzählt, wurde einst von einem Physiognomiker als ein Mann von gemeinen Leidenschaften charakterisiert; die Schüler lachten ob solcher Verkennung; doch Sokrates sagte: Dieser Mann hat meine Naturanlage richtig durchschaut — nur habe ich sie überwunden.

Wer hat nun recht? Lombroso oder Sokrates?

Das frage ich jetzt nicht; ich konstatiere nur, dass der Idealist den Menschen als wandelbarer, besserungsfähiger ansieht, der Naturalist als konstanter, wie eben die körperlichen Symptome zeitlebens bleiben. Das Körperliche, zumal nur in dem Gröbsten, das nach aussen sichtbar ist, zeigt sich gleichmässiger, während unzählige fernste, feinste Einflüsse sich geistig dokumentieren. Unser Körper ist ein Bild und Beispiel der grosszügig schweren Natur, unser Geist ein Symbol der raschlebigen Geschichte. Der Naturforscher muss den Menschen typischer und konstanter nehmen, der Historiker muss ihn individueller und variabler fassen.

Wer hat nun recht?

Frage doch wissenschaftlicher: wer hat mehr recht? Ueberall der Spezialist, und der Historiker ist der Spezialist des Menschen.

Aber das ist der Mediziner auch.

Ja, für den menschlichen Körper. Doch wenn es sich um Recht, Moral, Geschichte handelt, werde ich geradeso an den Geisteswissenschaftler appellieren, wie ich mit dem kranken Auge zum Ophthalmologen gehe und nicht zum Gynäkologen.

Aber Geist und Körper hängen zusammen und ihre Wissenschaften auch.

Ganz recht, darum sollen sie von einander lernen. Von

einander, d. h. nicht: die eine solle in der andern aufgehen. Sie haben auch von einander Nutzen gehabt, die Naturwissenschaft ist genetischer, d. h. historischer geworden, mehr auf das Wechselnde achtend, die Geschichtswissenschaft ethnographischer, kulturhistorischer, mehr auf das Kollektive, Typische, Stabile achtend. Aber darum Geschichte in Ethnographie und Kulturgeschichte aufgehen zu lassen, wäre genau so einseitig, wie in der Naturwissenschaft um der Evolution willen alle Systematik aufzugeben. Das Aufgehen der Jurisprudenz in Kriminalanthropologie und -therapie ist die Selbstaufgabe einer Geisteswissenschaft zugunsten einer Naturwissenschaft, ist vielleicht das grösste Denkmal der Tyrannei der Naturwissenschaft. Die Wissenschaften sollen sich gegenseitig bereichern; aber sie tun das Gegenteil, wenn sie sich gegenseitig verschlingen. Sie sollen ihre Methoden behalten. Wie heute Dilthey, Windelband, Rickert philosophisch das Sonderrecht der Geisteswissenschaften gewahrt haben, so hat von Juristen besonders Exner in seiner Rektoratsrede gegen die „widernatürliche Invasion naturwissenschaftlicher Denkformen“ in die Betrachtung menschlich-sozialer Phänomene sich empört, und Wach erklärte: „Die naturwissenschaftliche Betrachtung ist auf unser Handeln nur in einer für die Aufgaben des Kriminalisten wertlosen Begrenzung anwendbar. Sie trifft den ethischen und rechtlichen Gehalt der Handlung nicht.“

Aber ist denn die Naturwissenschaft nicht die umfassende Wissenschaft, die alle andern verschlingen darf? Steht nicht der Mensch in der Natur?

Du kannst mindestens mit gleichem Recht sagen: Der Mensch ragt mit seinem Geist über die Natur hinaus. Es ist Sache der Auffassung, ob du in ihm die Spitze der Natur oder ein Besonderes siehst, ob dir eine höchste Quantität in neue Qualität umschlägt. Du kannst mit gleichem Recht in

der Natur nur das Postament des Menschen sehen, wie im Menschen nur die Spitze der Natur.

Aber die Natur ist doch grösser.

Auch manches Postament ist grösser als die Statue. Die Erde ist auch grösser als die Lebewelt, die sie trägt. Wenn du aus solchem Grunde die Geisteswissenschaften als blosses Teilstück in die Naturwissenschaften einreihst, so musst du mit gleicher Konsequenz die Biologie als Teil der Geologie, und alle Wissenschaften als Teile der Astronomie behandeln. Warum aber sollen die Wissenschaften durchaus sich so vergewaltigen? Doch es gibt auf Erden keine grössere Tyrannei als die des Wissenden. Er identifiziert sich mit seinem Wissen, sein Wissen mit seiner Wissenschaft, seine Wissenschaft mit aller Wissenschaft, alle Wissenschaft mit allem Recht. Einem Holofernes oder Napoleon konnte der Gedanke kommen, dass er gestürzt werden könne. Einem modernen Wissenschaftler nicht — denn er fühlt sich auf dem festesten Boden der Tatsachen. Aller Herrscherstolz der Welt, alle fanatische Dogmenkraft der Religion versinkt gegen die himmelsstolze Selbstsicherheit eines modernen Naturforschers, nicht der grössten, die immer besonnen und weitblickend waren, aber gerade eines mittelmässigen, dem die Erfolge seiner Wissenschaft und die Gunst der Zeit zu Kopf gestiegen und der auf seine zehn oder elf Tatsachen pocht und auf sie alle Lebenserscheinungen einstellt und alle andere Wissenschaft nicht als solche anerkennt. Ein Nero achtete noch seine Feinde, indem er sie morden liess. Der moderne Pharisäer des Experiments und des Mikroskops, der grösste aller Pharisäer hat nur Verachtung für seine Gegner als Phantasten. Was können ihm alle Mächte der Welt und alle Argumente der Logik anhaben gegen die zehneinhalb Tatsachen, die er sieht? — und andere gibt's ja nicht, und eine andere Deutung jener auch nicht. Der Naturalist wird immer fanatischer sein als der Idealist. Denn dieser kann das Materielle nicht leugnen, wohl aber jener das Geistige.

Er wird es vom Materiellen abhängig setzen, und ist es nicht abhängig?

Es sei so; nur muss er dann auch das Umgekehrte gelten lassen. Wenn man das Geistige vom Materiellen abhängig setzt, muss man auch Materielles vom Geistigen abhängig setzen. Sonst fehlt der Naturalist gegen das Naturgesetz der Wechselwirkung aller Erscheinungen.

Aber der Naturalist leugnet die Wechselwirkung von Geist und Körper.

Dann setzt er selber den Geist ausserhalb der Natur, und dann muss er auch die einseitige Abhängigkeit des Geistes vom Körper leugnen. Entweder sind die geistigen Erscheinungen auch Naturerscheinungen, dann stehen sie mit den andern in Wechselwirkung; oder sie sind keine Naturerscheinungen, dann sind sie erst recht selbständig. Unmöglich aber können sie von den Körpererscheinungen einseitig abhängig sein.

Der Naturalist nimmt sie als Naturerscheinungen und will sie nach den andern Naturerscheinungen deuten.

Das kann er gewiss; er kann das Organische nach dem Anorganischen deuten, die Tiere nach den Pflanzen, die Menschen nach den Tieren, die Klugen nach den Dummen — gewiss, so kann man auch Seelisches nach Körperlichem deuten und stets die höhere Existenzform nach den niederen; nur muss man sich der Einseitigkeit dabei bewusst sein, und dass es auch umgekehrt möglich ist.

Aber wenn man die niedere Form nach der höheren deutet, legt man zu viel in sie hinein.

Und wenn man die höhere nach der niederen deutet, nimmt man zu viel aus ihr heraus an Individualität und Variabilität; man nimmt sie eben typischer und konstanter. Und darum meine ich, dass der naturalistische Determinismus, indem er statt gegen das Verbrechen vielmehr gegen

den Verbrecher reagieren will, nur einen konstanten Typus für den andern setzt: er beurteilt nicht mehr eine Handlung, sondern einen Zustand; er straft nicht mehr ein Verbrechen, er behandelt eine Krankheit; er diagnostiziert statt nach juristischen vielmehr nach naturwissenschaftlichen Begriffen. Die Individualität aber liegt jenseits der Begriffe. Wir wollen von den Kriminaltherapeuten und ihren naturalistischen Begriffen möglichst viel lernen, aber zugleich uns von ihnen befreien, um wirklich das zu erreichen, auf das sie gerade zu zielen glauben, das variable Individuum.

Aber was können die naturalistischen Begriffe schaden?

Zunächst, dass man das variable Individuum dem konstanten Verbrechertypus opfert. Ein einziger Uebeltäter, den man um äusserlicher Symptome willen zu den Unverbesserlichen geworfen, kann eine furchtbare Anklage werden, wenn ihm ein Hauch von Besserungsfähigkeit noch innewohnt. Und alles, wonach wir den Menschen beurteilen, sind doch nur Symptome, und alle Symptome sind äusserlich und sind Bruchstücke. Der Naturalismus hat recht, aber einseitig recht, und er birgt die schwere Gefahr einer Unterschätzung der Individualität und Variabilität des Menschen. Wir wollen auf die Kriminalpathologen, oder wie sie sich sonst nennen, hören, wie wir bei der Krankheit auf den Arzt hören — aber mit dem Bewusstsein, dass sie leichter irren. Denn der Arzt beurteilt Körperliches nach Körperlichem; sie aber wollen nach äusseren Kriterien den unendlich beweglichen, komplizierten, undurchsichtigen Geist beurteilen. Und der Arzt hat seine Kontrolle in Gesundheit und Krankheit, in Tod und Leben, im Allersichtbarsten. Der Kriminalpathologe aber hat seine Kontrolle im Allerunsichtbarsten, in der Moralität, im tiefsten Innern eines Menschen, und das heisst: er hat keine Kontrolle. Seine Diagnosen werden Prognosen sein, die an keiner Wirklichkeit scheitern können, seine Gutachten werden unverbrüch-

liche Schicksalsentscheidungen, seine Verurteilungen werden Hinrichtungen sein. Hüten wir uns, neue Horoskopiker und Zauberer zu züchten, die um so furchtbarer wirken werden, als sie sich umgeben mit der Waffenmacht moderner Wissenschaftlichkeit und mit allem Scheinglanz radikalster Aufklärung. Und so wenig werden ihre Urteile an der Wirklichkeit scheitern, dass eher die Wirklichkeit an ihnen scheitern wird. Denn die von ihnen Verurteilten werden nicht widersprechen; schweigend werden sie dahin gehen, wohin man sie weist; denn — furchtbar ist es, zu sagen — sie glauben selber jenen modernen Propheten; sie halten sich selber für die, für die man sie erklärt, und gewiss: sie werden es oft sein; und wenn man sie für unheilbar erklärt, so werden sie es sein, schon weil man sie dafür erklärt. Sie finden keine Gelegenheit mehr ihre Heilbarkeit zu zeigen und — das Furchtbarste — auch keinen Mut mehr, an sich zu arbeiten. Einst, da man ihre Tat beurteilte, verteidigten sie sich; denn über seine Schuld oder Unschuld ist jeder stimmfähig; nun aber, da man ihren Zustand beurteilt, beugen sie das Haupt vor der Autorität des Kenners. Morituri salutant Caesarem. Und sie werden die sein und bleiben, zu denen man sie stempelt. Denn es gibt eine Suggestion — und gerade die Naturalisten heben sie hervor. Der Beurteilte wird sich suggestiv wandeln nach dem Typus, auf den man ihn diagnostiziert, und der Beurteiler wird es nicht merken; denn er wird darin nur eine Bestätigung seiner Diagnose, den Beweis der Konstanz gerade dort erblicken, wo Wandlung vorliegt. Ich wiederhole: der Naturalist, der sein Auge gebildet an den konstanteren Typen der Körperlichkeit, unterschätzt leicht die geistige Wandlungsfähigkeit und die Individualität.

Auch die Individualität?

Das Individuum der Natur ist ja nur eine Variante der Gattung; alle wirkliche Individualität ist geistig; der Mensch musste geistig werden, als er sich tiefer individualisieren

wollte, als aus einem abweichenden Exemplar eine Persönlichkeit werden sollte. Erst im Geistigen hat die Individualität Wert und unendliche Wachstumsmöglichkeit.

Aber der Kriminalpathologe individualisiert doch auch, indem er über Menschen urteilt.

Er scheidet nach Krankheitsbildern, nach äusseren Typen, nicht nach seelischen Individuen.

Aber er will gerade ein Seelenarzt, ein Psychiater sein von weiterer Sphäre — und wir trauen doch auch dem Psychiater.

Wir trauen ihm, obgleich schon viele ihm weniger trauen als andern Spezialisten, wir trauen ihm, weil er mehr notorische, extreme Fälle der Unzurechnungsfähigkeit beurteilt, mit deutlicheren Kennzeichen. Aber was jene moderne Bewegung will, ist die ungeheure Erweiterung des psychiatrischen Betriebs auf jenes viel grössere und viel unsicherere Zwischenreich, in dem man von verminderter Zurechnungsfähigkeit spricht. Dass die Stimme des Psychiaters weiter ins kriminelle Gebiet hinein gehört werde, ist gewiss eine berechtigte Forderung, die wieder den gesunden Kern der Bewegung zeigt; doch dies ganze Gebiet von Recht und Unrecht menschlicher Handlungen der Allmacht medizinischer Methode ausliefern, brächte das Unheil über die Menschheit.

Aber der Kriminalpsychiater beurteilt doch auch nur abnorme Fälle.

Ja, aber hundert Mal mehr Fälle als sonst der Psychiater, und das heisst hundert Mal weniger abnorme.

Aber doch noch abnorme, und er wird sie eben einfach nach den Kennzeichen der Abnormität beurteilen.

Abnorm ist nicht minder das Genie. Soll es auch in die Versorgungsanstalt des Kriminalpsychiaters? Darin liegt eben eine andere Gefahr bei der Uebertragung naturwissen-

schaftlicher Auffassung, dass sie nur nach unten, nicht auch nach oben, über die Linie abschätzt, dass sie als Wert nur das Normale kennt, und das Abnorme nur als Unwert. Das beste Exemplar ist, das dem Typus entspricht. Mehr als gesund kann doch der Mensch nicht sein; sonst würde er wieder krank. Alle Ueberschreitung der Norm ist da Hypertrophie und also wieder ein Kennzeichen der Degeneration. Ja, die Natur, die kreisläufig wiederkehrende, ist wie das Meer, das Tiefen kennt, aber keine Höhen. Als Nietzsche sich aus dem Naturalismus heraufkämpfte, stieg er auf Berge und sprach vom Uebermenschen. Er wusste nicht, dass der wahre Uebermensch der Geist ist. Der konsequente Naturalist muss das Genie pathologisch fassen und es opfern auf dem Altar des normalen Typus. Die strenge Naturalisierung der Menschheit führt zu ihrer inneren Nivellierung und Uniformierung, zur Aufhebung der Individualität und damit zur Aufhebung der Menschheit als solcher, die ja die individualisierte Tierspezies ist, die Ueberwinderin des Typus in der Persönlichkeit, das Genie der Erde. Die allmähliche Abschneidung aller Abnormität, die Ausgleichung der Menschheit, die Tyrannei des nie ohne Willkür bestimmten Normaltypus ist die letzte, grösste aller Tyranneien, die Erstickung alles Fortschritts, das Ende der Kultur.

Aber wer will auch alle Abweichung vom Normaltypus bekämpfen?

Dein Kriminalpsychiater; sagtest du nicht, dass er die ihm zufallenden Menschen herausgegriffen einfach nach den Kennzeichen der Abnormität?

Aber doch nicht jeder Abnormität, nur der kriminellen.

Heisst das derer, die das Recht im Gesetzbuch angibt? Dann behält der alte Jurist das Wort.

Nein, das Recht als solches sagt dem Kriminalpathologen und dem ihm folgenden juristischen Deterministen gar

nichts. Er urteilt nach der sozialen Schädlichkeit als festem Kriterium, das er an Stelle der alten „Schuld“ setzt.

Soziale Schädlichkeit soll das Verbrechen machen? Aber, wie namentlich v. Rohland erinnert, es gibt ja Verbrechen, die nicht antisozial sind, und es gibt antisoziales Verhalten z. B. aus Geiz, aus Notwehr, das nicht Verbrechen ist. Soll aber wirklich nur die soziale Schädlichkeit das Kriterium des Verbrechens und damit der Verfolgung sein, dann mag nur die Gerechtigkeit das Haupt verhüllen! Als soziale Schädlinge brannten die lebenden Fackeln des Nero und die Ketzer auf Torquemadas Scheiterhaufen. Als soziale Schädlinge starben alle Märtyrer, wurden die besten Männer von Despoten gemartert, von Oligarchen proskribiert, vom Pöbel zerrissen, und der Dolch der Camorra und die Bombe des Anarchisten zielten nur auf soziale Schädlinge. Als soziale Schädlinge bekämpften sich alle politischen Parteien, müssten sie sich gegenseitig verschlingen, müssten die Hervorragenden von der Masse der Zurückgebliebenen, müssten die Kaukasier von den niederen Rassen, müssten die Menschen von den Tieren verschlungen werden. Wo blieben die Werke aller grossen Neuerer in Kunst, Wissenschaft, Politik, wenn diese der Ungnade und dem verdammenden Urteil ihrer verblendeten Zeitgenossen ausgeliefert, im Dunkel des sozialen Heilkerkers gestorben wären? Und warum nicht in die Zeiten der Wilden zurückkehren, auf deren Sitten Ferri selber einmal hinweist, die als bessere Menschen strenger mit der sozialen Schädlichkeit aufräumten, die Schwachgeborenen aussetzten, die Ueberschüssigen vertrieben, die alten Eltern auffrassen? Wahrlich, wer die soziale Schädlichkeit als kriminelles Kriterium aufgestellt, ist ein grausamster Ironiker; denn er hat statt eines anerkannten Kriteriums einen Zankapfel unter die Recht suchenden Menschen geworfen, statt Einigkeit und Ordnung wildesten Streit gebracht, er hat den Richter ver-

trieben und nur die Parteien gestärkt, der Themis das Gewicht der Wage genommen und nur ihr Schwert in die tobende Menge geworfen.

Aber der Jurist alten Stils bekämpft doch auch die Gemeingefährlichkeit?

Doch er hat sein Kriterium im Rechte der Individuen.

Der Sinn des Rechts ist doch Schutz der Gesellschaft, und also besteht alles Unrecht in sozialer Schädlichkeit.

Nein, der Sinn des Rechts ist mindestens ebenso sehr Schutz der Individuen.

Aber man schützt doch ein Individuum nicht, indem man es straft.

Doch man schützt es zunächst durch die erziehende Strafe vor sich selbst.

Aber wenn man es zeitlebens einsperrt?

So schützt man zweitens damit andere Individuen, und man schützt es selber drittens durch das Recht vor dem Uebermass der Strafe. Liszts schönes Wort von dem Strafrecht als der magna charta des Verbrechers gilt. Das Recht ist gross, weil es die Strafe auferlegt, aber grösser noch, weil es die Strafe begrenzt. Das Recht schützt auch den Verbrecher; denn dem Recht ist das Individuum heilig auch in seiner Entartung.

Und wenn es das Individuum zum Tode verurteilt?

So verurteilt es den Mörder, weil ihm das Leben des Individuums heilig ist, so schützt es zugleich die andern Individuen, und endlich stellt es die Person des Verbrechers wieder her, indem es seine Existenz aufhebt.

Das verstehe ich nicht.

Verstehst du's in der Tragödie, wenn der Held sterben muss, wenn der Tod ihn von der Schuld befreit, wenn sein Bild nun rein in dir fortlebt? Schuld und Sühne, sagt v. Liszt, werden nur noch in den Werken unserer Dichter fortleben. Aber können sie in Dichterwerken leben, wenn sie

nicht in den Menschen leben? Ist die poetische Gerechtigkeit eine Forderung der Dichter oder der Zuschauer? Ist sie poetisch, weil sie Gerechtigkeit oder weil sie oft nicht verwirklicht und blosse Forderung ist? Verstehst du's so gar nicht, wenn Gretchen nicht von Faust gerettet, sondern gerichtet und dadurch in Wahrheit gerettet sein will? Verstehst du's gar nicht, wenn ein Sünder Busse sucht, ein Schuldiger freiwillig sich zur Strafe stellt, um sich in seinen eigenen Augen wiederherzustellen? Das Recht ehrt den Verbrecher, indem es ihn straft; denn es nimmt ihn als Person, als Täter, als Schuldigen und will ihn befreien von seiner Schuld, seine befleckte Person wiederherstellen.

Was aber nützt es dem Individuum, wenn es zur Rettung seiner Person sein Leben drangeben soll? Was ist ihm seine Person ohne sein Leben? Eine leere Abstraktion, die nur in Philosophenköpfen spukt. Es hat noch keiner sein Leben geopfert für seine Person.

Es hat noch keiner für seine persönliche Ehre auf Tod und Leben gekämpft? noch keiner im Selbstmord sich selbst gerichtet, weil er ein ehrloses Leben, die Entwertung seiner Person nicht ertragen konnte?

Gewiss, das haben manche getan, aber der Verbrecher ist meist nicht so ideal gesinnt.

Doch auch sonst jeder Selbstmörder, der nur Leiden und Entbehrung nicht länger ertragen will, hat sein Ich lieber als sein Leben, und der Verbrecher selber verachtet als Egoist sein Leben, wenn er es aufs Spiel setzt.

Ja, sein Ich liebt er wohl, seine materielle Person, aber nicht seine ideale, und er verzichtet deshalb gern auf die Reinigung durch die Busse, die das Recht ihm auferlegt.

Warum soll aber das Recht die Person des Verbrechers nicht höher werten dürfen, als er selbst sie wertet?

Dann wird das Recht phantastisch und trifft nicht den Verbrecher — das ist's, was die Positivisten dem bisherigen

Recht vorwerfen. Der Verbrecher versteht nicht die Strafe, und so wird sie unwirksam.

Was versteht der Verbrecher nicht? Die Strafe als Busse, als Vergeltung? Sollte er nicht das Vergelten viel besser verstehen als den sozialen Schutz? Oder versteht er's nicht, dass man ihn schuldig spricht? Er tut's ja selber meist, wenn nicht offen, doch innerlich. Hilty erklärt, dass er als Anwalt nie einen Verbrecher gefunden habe, „der nicht das Bewusstsein einer Schuld, vielleicht beschönigt von allerlei Milderungsgründen, besass". Und so empört sich auch der Verbrecher wohl innerlich selten gegen die gerechte Strafe als solche. Oder versteht er's nicht, dass man Anderes, Besseres von ihm erwartete und aus ihm machen will, dass das Recht ihn höher nimmt, ihn über sich selbst hinausführt? Er versteht's; denn er selber schätzt sich und gibt sich als mehr, als er ist, idealisiert sich gewissermassen, wenn auch meist nach anderer Richtung als das Recht. Und jede Erziehung führt den Menschen über sich selbst hinaus. Ohne die ideale Person, ohne das Soll über dem Sein gibt's weder Erziehung noch Recht. Das Recht hört auf, wenn es ganz zum Verbrecher herabsteigt. Aber das wollen die Positivisten.

Das Recht wird phantastisch und unwirksam, wenn es sich gar nicht um den wirklichen Verbrecher kümmert — so ist's bei den alten Klassizisten des Rechts.

Wenn's selbst so wäre, es brauchte nicht so zu sein, und es wäre zu ändern. Denn es gilt wiederum: die Klassizisten, d. h. die Indeterministen können wohl von den Positivisten lernen, aber diese, d. h. die Deterministen, nicht von jenen. Wer die Freiheit und das Sollen behauptet, kann sie immer noch beschränken durch die Unfreiheit, durch das Können. Aber wer die Freiheit leugnet, behält nur ein Müssen und kein Sollen. Der Idealist muss oder kann doch auf die Realität Rücksicht nehmen; aber der Realist kann nicht auf eine

Idealität Rücksicht nehmen, die er leugnet. Der Jurist sollte wohl Kriminalanthropologie und Kriminalsoziologie mit allem Eifer studieren und alles Material des Positivisten berücksichtigen, aber er sollte Jurist bleiben, das Recht soll Recht bleiben, d. h. über dem Verbrecher stehen bleiben; es soll auf den Verbrecher möglichst eingehen, aber um ihn zu sich heraufzuziehen, nicht um zu ihm ganz herabzusteigen; die Strafe soll möglichst sich nach dem Verbrecher differenzieren, aber doch so, dass sie Strafe bleibt.

Ihr Idealisten überschätzt den Verbrecher; denn ihr fragt, wie er sein soll, und straft ihn, dass er's nicht ist.

Und ihr Positivisten unterschätzt den Verbrecher; denn ihr nehmt ihn gerade nur, wie er ist.

Aber dann nehmen wir ihn ja eben richtig; ihr aber nehmt ihn, wie er nicht ist —

wie er aber vielleicht werden kann. Wer den Menschen nimmt, wie er ist, unterschätzt ihn. Denn jeder Mensch ist nicht nur ein Seiender, sondern ein Werdender; jeder Mensch enthält mehr, als er ist, trägt sein Ideal und seine Karikatur in sich, trägt eine Fülle der Möglichkeiten, eine tiefgehende Veränderlichkeit in sich und am meisten in seinem Willen. Aber der Positivist mit seinem ganzen anthropologischen Material — was will er? Seine ganze Tendenz, sein ganzes Resultat ist der Nachweis, dass der Mensch konstanter ist, als das bisherige Recht ihn nahm. Darum sei die Strafe so wirkungslos, weil sie den konstanten Verbrecher dem Recht anpassen will; darum müsse die kriminelle Behandlung sich vielmehr dem konstanten Verbrecher anpassen. Kann und soll der Verbrecher dem Recht oder das Recht dem Verbrecher angepasst werden? Das ist die Frage, aber bei absoluter Anpassung an den Verbrecher ist das Recht aufgehoben. Im Grunde scheint sich der ganze Streit zwischen den Parteien nur um Konstanz und Veränderlichkeit des Menschen zu drehen. Der alte Schopen-

hauer mit seiner Lehre von der Konstanz des Charakters hätte seine helle Freude an Lombrosos geborenem Verbrecher. Ich weiss immer nicht, kam in den späteren Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts der Pessimismus auf, weil der Naturalismus aufkam, oder umgekehrt; jedenfalls reichten sie sich brüderlich die Hände in der Herabsetzung des Menschen.

Aber der Naturalist oder Positivist fusst auf Tatsachen.

Ganz recht, drum lerne man von ihm; aber er überschätzt die Tatsachen, die nur Symptome sind und als absolute Merkmale täuschen können. Der Mediziner weiss es und wird darum die Natur und Zukunft des Individuums nicht so sicher diagnostizieren. Der Kriminalanthropologe irrt aber, wie gesagt, noch mehr, weil er aus der an sich konstanteren Körperlichkeit auf den an sich beweglicheren Geist schliesst. Er hat so gerade in den Tatsachen Symptome zwar, doch auch Irrtumsquellen.

Aber der Mensch ist doch nun einmal konstant — die Tatsachen bezeugen es.

Absolut konstant? Die Tatsachen bezeugen das Gegenteil, bezeugen schon körperliche und wieviel mehr geistige Veränderlichkeit!

Aber die Tatsachen bezeugen noch weniger absolute Veränderlichkeit.

Wer behauptet auch solche? Die Tatsachen bezeugen Konstanz und Inkonstanz.

Aber Konstanz in den Hauptzügen.

Was sind Hauptzüge? Was Nebenzüge? Ist ihr Unterschied fest und messbar? Du siehst, dass die These der Positivisten objektiv nur scheint, weil sie von Tatsachen ausgeht; sie beruht aber nicht so sehr auf diesen Tatsachen, die man anerkennen muss, als auf deren Einschätzung, auf der Bedeutung, die man ihnen beilegt, — und so beruht sie

auf subjektivem Urteil. Woran erkennst du die geistigen Hauptzüge eines Menschen?

Daran, dass sie bleiben.

Siehst du nicht den Zirkel? Die Hauptzüge bleiben, behauptest du, und wenn ich, um die Behauptung zu prüfen, nun frage, welches die Hauptzüge sind, so antwortest du: eben die, die bleiben. Ich könnte dasselbe Spiel mit gleichem Recht umkehren. Die Nebenzüge bleiben; welches sind die Nebenzüge? Eben die, die bleiben.

Aber die bleibenden sind doch naturgemäss die stärksten.

Das Hirn des Menschen verändert sich doch wohl mehr als das Ohrläppchen. Eine tiefe Ueberzeugung, eine geistige Fähigkeit des Menschen kann entstehen und vergehen, während er irgend eine kleine ererbte Marotte und Idiosynkrasie zeitlebens behält.

Nun, so will ich mit Schopenhauer sagen: das Intellektuelle verändert sich, das Moralische bleibt.

Du Glücklicher, dass du Intellekt und Wille so reinlich scheiden kannst! Sprechen wirklich deine geliebten Tatsachen für ein solches völliges Auseinander des Intellektuellen und Moralischen? Und gibt's nicht dauernde Züge eines Intellekts und wechselnde Leidenschaften? Aber was sollen lange Nachweise? Der Positivismus selber erkennt gerade eine moralische Inkonstanz des Menschen an, indem er dessen Charakter nicht nur als eine Naturanlage, sondern auch als erworben und durch die Umstände veränderlich ansieht. Und der Positivist, wenn auch weniger als Kriminalanthropologe wie als Kriminalsoziologe, will ja moralisch einwirken auf den Menschen.

Was kannst du ihm also noch vorwerfen? Er sieht die Konstanz und sieht die Inkonstanz des Menschen.

Daraus folgt, dass er jenen Streit über die Besserungsfähigkeit des Menschen, über die Bestimmtheit der Individualität, den er mit dem Idealisten auszufechten glaubt, tat-

sächlich schon in seiner eigenen Lehre trägt. Auch er kann den Menschen nicht fixieren.

Aber er bringt für die Konstanz des Menschen anthropologische und für seine Inkonstanz soziologische Tatsachen und bestimmt so beide.

Aber leider nicht das Verhältnis beider. Die Tatsachen in allen Ehren, aber sie sagen leider nicht deutlich, wie weit sie greifen. Die anthropologischen können den Menschen so konstant machen, dass Schopenhauer zufrieden ist, und die soziologischen können ihn so wechselnd machen, dass es dem extremsten Anhänger des liberum arbitrium zuviel wird. Der Mensch kann beim Positivismus ebenso gut ein moralischer Stock wie ein moralischer Kreisel sein. Das Verhältnis von Konstanz und Inkonstanz bleibt unbestimmt trotz aller Daten, und der Mensch bleibt im letzten Grunde indeterminierbar, d. h. der Indeterminismus hat Recht.

Ob er nun im letzten Grunde indeterminierbar ist, der Positivismus zeigt jedenfalls, dass und wie man auf den Menschen determinierend einwirken kann, nicht nur auf ihn selbst, durch Verbesserung seiner Umstände, sondern schon auf seine Eltern. Während der Indeterminist wie ein zürnender Gott das geschehene Verbrechen nachher am armen Sünder rächt, sucht der Positivist die Ursachen des Verbrechens und schafft vorbeugend sie durch soziale, hygienische u. a. Massregeln möglichst beiseite.

Die Förderung der kriminellen Prophylaxe ist das grösste Verdienst des Positivismus, sein Lebensrecht, und so gewiss er den Blick für die Ursachen des Verbrechens und damit für die Mittel zu dessen Bekämpfung geschärft hat, es ist dies seine Wirkung, und er ist nicht untrennbar eins mit dieser seiner Wirkung, mit der sozialen Prophylaxe, die auch der Indeterminist in weitem Masse anerkennen und weiterfördern kann und soll. Wem aber der Glaube an das kriminelle Mittel allein seligmachend ist, der gleicht dem Medi-

ziner, der an die Allmacht der Medikamente glaubt, während der wissende Arzt sich bescheidet, dass es seine Aufgabe nur ist naturam adjuvare, die niemals fassbare Lebensenergie des niemals fassbaren Individuums, den Archeus des Menschen, wie es der Reformator der Medizin, der alte Paracelsus nannte, zu stärken. So wenig der Arzt in Mitteln ermüden und alles der natürlichen Lebensenergie des Menschen überlassen darf, so wenig wird der Indeterminist auf moralische Einwirkungen verzichten und alles dem freien Willen anheimstellen. Nein, sucht alle Mittel im Kampfe gegen das Verbrechen, nicht nur nachher, sondern schon vorher, aber glaubt nicht, dass selbst die kriminelle Prophylaxe, so wichtig sie ist, das letzte Wort hat!

Aber kann man dann mehr tun als das Verbrechen ausrotten, und kann man es besser, als indem man seine Ursachen verstopft?

Was nennst du seine Ursachen?

Zunächst die äusseren Gelegenheiten, Anreize, Notstände, die zum Verbrechen führen.

Gewiss, es wird einigen Nutzen bringen, wenn man an seinem Geldschrank einen Patentverschluss anbringt, es wird nützen, bis die verehrliche Diebszunft sich auf dieses Hemmnis mit einem Patentdietrich eingerichtet. Gewiss, die Kultur hat zahlreiche Möglichkeiten und Formen des Verbrechens ausgerottet oder doch vermindert, dafür aber auch andere erst geschaffen.

Doch die rechte Sozialreform wird überhaupt die Anlässe zum Verbrechen beseitigen.

Alle Anlässe? Und ganz beseitigen? Sie wird den Nährboden des Verbrechens segensreich beschränken; aber wird sie auch den Verleumder und den Hochstapler, den perversen Lüstling und den Trunkenbold ausrotten?

Zur Sozialreform gehört eben auch eine soziale Hygiene.

Setze die Menschen in ein Kloster oder in ein Sanatorium — kannst du ihnen alle Leidenschaften nehmen? Glaubst du, dass es im reinen Sozialstaat oder Abstinenzstaat und sonstigen Idealstaat keinen Ehrgeiz geben wird und keine Liebe? Neue Versuchungen und Leidenschaften nur werden entstehen, oder die alten werden wiedererstehen in neuen Formen. So lange es Klugheit und Stärke, seelische Anziehungskraft und Schönheit, so lange es Vorzüge gibt, wird es Neid geben und Bosheit, und so lange es Neid und Bosheit gibt, wird es Verbrechen geben. Bessert die Verhältnisse, wie ihr wollt. So lange ihr nur die Dinge bessert und nicht die Menschen, wird das, was zum Verbrechen führt, immer wieder durchbrechen, sich immer neue oder heimlichere, entlegenere Wege suchen.

Aber wir wollen die Menschen bessern durch soziale Fürsorge.

Macht sie satt und wohlgenährt, stark, gesund und schön— sie können doch Schurken sein. Oder könnt ihr auch Uebermut und Bosheit, Neid und Lüsternheit tilgen? Könnt ihr all die Unterschiede der Menschen ausrotten, die zu Liebe und Hass reizen?

Wir werden ihre Lebensbedingungen möglichst ausgleichen, so dass sich auch ihre Eigenschaften möglichst ausgleichen.

D. h. ihr wollt die Menschen durch Nivellierung erniedrigen zum Gattungsmässigen. Als ob nicht die Lebewesen, je höher sie sich entwickeln, um so schärfer sich differenzieren. Wie klein denkt ihr von eurer allmächtigen Natur, der ihr zumutet, Gleiches zu produzieren!

Nur möglichst Gleiches.

Und wenn die Menschen sich nicht mehr um Kopfeslänge überragen, so werden sie's um Fingerlänge — der Wettstreit braucht darum nicht kleiner zu werden. Und wenn sie nicht mehr Pfandbriefe stehlen, so werden sie Pfeffernüsse steh-

len. Aendert die Dinge, wie ihr wollt, bessert die Verhältnisse, nivelliert die Unterschiede, ihr werdet die Symptome bessern; so lange ihr nicht die Menschen bessert, wuchert es fort aus der Wurzel des Uebels.

Aber wir bessern eben die Menschen durch die Verhältnisse; denn sie sind ja die Produkte der Verhältnisse.

Das ist euer Dogma; man kann aber auch ebenso gut die Verhältnisse als die Produkte der Menschen ansehen. Wie sagt Pestalozzi? „So viel sah ich bald, die Umstände machen den Menschen; aber ich sah ebenso bald, der Mensch macht die Umstände; er hat eine Kraft in sich selbst, selbige vielfach nach seinem Willen zu lenken.“ Doch gesetzt auch, die Verhältnisse schaffen die Menschen — die Verhältnisse sind so kompliziert, dass ihr nicht alle beherrschen könnt; die individuelle Konstellation ist nie ganz zu berechnen. Darauf berufen sich die Deterministen selber ja gegen den Vorwurf mechanistischer Deutung. La complexité du milieu est une sauvegarde contre l'automatisme, sagt Ribot, und Ferri bestätigt's in anderer Wendung: der Mensch sei so wenig ein Automat, dass jedes Individuum ganz eigenartig auf das Milieu reagiert. Könnt ihr also durch allgemeine Massregeln alles Individuelle bestimmen? Könnt ihr durch soziale Hygiene alle Krankheitsfälle ausrotten? Die Individualität entschlüpft schon körperlich oft euren medizinischen Methoden, wieviel mehr geistig! Könnt ihr Helden und Genies produzieren? Fast so wenig könnt ihr grosse Verbrecher verhindern.

Aber der Indeterminist kann es erst recht nicht. Was nützt die Betonung der Individualität, wenn sie doch nicht frei ist?

Wenn sie nicht frei ist — aber das ist wieder euer Dogma. Sie ist im letzten Grunde unberechenbar. Ihr gebt es zu. Wer darf nun absolut sagen, ob sie im Unberechenbaren frei oder unfrei ist?

Was hat der Indeterminist davon, dass er sie frei setzt? Ist sie frei, dann ist sie ja auch unbestimmbar, und also unverbesserlich.

Im Gegenteil, nur dadurch, dass sie frei ist, ist sie auch bestimmbar. Nur dadurch, dass man die unberechenbare Individualität zum Herrn ihrer selbst macht, kann man auf sie wirken, d. h. nur wenn man an ihre eigene Souveränität appelliert, sich an ihren freien Willen wendet, d. h. nur mit ihrer eigenen Hilfe kann man sie bestimmen. Der Determinist steht machtlos, wirkungslos vor dem Tiefsten des Menschen, vor dem Unberechenbaren als dunklem X; der Indeterminist aber kann mit ihm paktieren; er nimmt es als Subjekt, als lebendige Person, auf die er durch sie selbst wirkt. Er spricht zu ihr als selbständigem Wesen; er bestimmt es, indem er es sich selbst bestimmen lässt kraft seiner Freiheit. Dem Deterministen ist der Mensch Objekt, bestimmbar nur, so weit er berechenbar ist. Das Unberechenbare ist ihm ein toter Punkt, an dem seine Macht strandet. Und jeder Mensch ist in weitem Masse, ja im Kern des Wesens unberechenbar. Der Determinist, der den Menschen nur bestimmt, aber nicht sich selbst bestimmen lässt, kann den Menschen im Tiefsten nicht bessern. Denn im Tiefsten bessert man ein Wesen nur durch sich selbst, durch Anrufen seiner Selbständigkeit. Jede wahre Besserung ist Selbsterziehung. Wie wollt ihr die absolut Unselbständigen, die Gebundenen bessern, die blossen Produkte der Verhältnisse?

Durch die Verhältnisse.

So weit ihr sie berechnet, und auch dann wirken sie mit sicherem Erfolg nur äusserlich.

Sozialreform und Hygiene bessern mit dem äussern Zustand auch den innern.

Vielleicht, vielleicht auch nicht. Sozialreform und Hygiene sind gewiss schöne Dinge, die man aufs höchste fördern soll, aber sind sie das Entscheidende?

Mens sana in corpore sano.

Das ist mehr Wunsch als Tatsache. Es hat schon manche kranke Seele erst den Leib und mancher gesunde Leib die Seele verdorben. Macht nur die Menschen satt, ihr macht sie damit vielleicht lässig oder übermütig; macht nur die Menschen schön, so macht ihr sie vielleicht eitel und lüstern; macht sie nur stark, so macht ihr sie vielleicht brutal.

Nein, wir bessern sie auch direkt geistig, moralisch.

Durch Verhältnisse, durch Nahrung und Wohnung und ähnliche Dinge? Durch körperliche Einwirkung?

Nein, auch durch Menschen, durch Umgang, gutes Beispiel.

Aber da müsst ihr schon gebesserte Menschen haben, um andere Menschen zu bessern. Doch zugestanden — wenn die zu Bessernden aber nun schlechteren Umgang vorziehen?

So werden wir sie zu besserem zwingen.

Ja zwingen! Das ist das Letzte, das Einzige, das dem Determinismus bleibt in klarer Konsequenz. Wo nur Notwendigkeit herrscht, da wirkt nur Zwang. Im Reiche der Notwendigkeit ist alle Wirkung zwingend, und was nicht zwingt, das wirkt da nicht. Begreift ihr noch immer nicht, dass mit der Willensfreiheit alle Freiheit aufgehoben ist? Oder glaubt ihr gar, die Positivisten kämen im Namen der Freiheit? Nimm nur einen der konsequentesten: Lombroso. Er fordert Aufhebung der Schwurgerichte, der unbeschränkten Oeffentlichkeit des Gerichtsverfahrens, der unbeschränkten Vereins- und Versammlungsfreiheit, der Begnadigungen und Freilassungen. Er wünscht Wiedereinführung der Prügelstrafe. Er empfiehlt unsittliche Neigungen im Dienste der Gesellschaft auszunützen, sexuell erregte Mädchen zu Prostituierten, nächtliche Schwärmer zu Nachtwächtern, Blutdürstige, Mordlustige zu Schlächtern, Chirurgen, Soldaten zu machen. Ja, zu machen! Seid ihr, wie ihr auch be-

hauptet, mit euren Reformen Herren über die Verhältnisse, so sind die Menschen Wachs und Ton in euren Händen, so könnt ihr, stärker als Tyrannen, aus den Menschen machen, was ihr wollt.

Wir wollen das Beste aus ihnen machen.

Ihr seid sehr brav! Aber woher wisst ihr, was das Beste ist? Wonach messt ihr das Beste?

Das Beste natürlich zum Wohl der menschlichen Gesellschaft; denn wir sind Sozialreformer. Salus publica suprema lex.

Ihr Guten! Wenn ihr nur auch Weise wäret! Denn woran erkennt ihr nur das Wohl der Gesellschaft, nach dem ihr die Menschen formt? Kann die Gesellschaft als Ganzes ein Wohlgefühl haben?

Nein, aber die Menschen, aus denen sie besteht.

Und alle sollen sich wohl fühlen, auch die Schlechten?

Die Schlechten werden umgeformt oder unschädlich gemacht?

Was nennst du die Schlechten?

Die den andern schädlich sind.

Jeder Mensch nützt und schadet mehr oder minder, und des einen Lust ist des andern Leid. Oder ist es möglich, dass sich alle gleich wohl fühlen? Wer soll hier richten über die Schädlichkeit?

Das klarste Kriterium gab Bentham: das grösste Glück der grössten Zahl ist das Prinzip, nach dem die Menschen gerichtet und geformt werden müssen.

Das grösste Glück der grössten Zahl ist das Prinzip, nach dem die Minorität der Majorität geopfert wird. Für das Glücksgefühl von Zehntausenden wurden im römischen Zirkus einige Unschuldige hingeschlachtet — ist's nicht getreu nach Benthams Rechenexempel und also hochmoralisch?

Die römischen Zirkusbesucher sind nicht die menschliche Gesellschaft.

Ich verstehe, wir müssen die ganze Menschheit in das Rechenexempel einbeziehen. Glaubst du nicht, dass es den Mongolen, Hindus, Malayen, Negern, Indianern, kurz der Majorität der Menschheit ein grösstes Glück erscheinen würde, sämtliche Europäer über die Klinge springen zu sehen?

In der zukünftigen Menschheit werden diese Unterschiede ausgeglichen sein.

Offenbar in einer Mischrasse. Und ihr werdet auch alle Lebensbedingungen gleich machen, damit alle Unterschiede der Menschen verschwinden, ihr werdet die Unterschiede aller Klimate aufheben, die Unterschiede der Lebensalter, der Geschlechter — kurz, ihr werdet die Menschen so ausgleichen, dass die Menschheit aus 1500 Millionen Doppelgängern besteht, die alle dasselbe erleben und einander dasselbe erzählen — das wird sehr lustig sein. Siehst du nicht, dass die Gesellschaft leer ist ohne die Individualitäten?

Du übertreibst den möglichen Ausgleich — aber wird nicht der möglichste Ausgleich Frieden bringen unter den Menschen?

Wenn alle gleich sind, wollen alle dasselbe — gewiss, aber jeder für sich, und das gibt schon nach Kant einen Frieden wie den zwischen Kaiser Karl und König Franz: mein Bruder Franz und ich wollen beide dasselbe: Mailand. Man erzählt selbst von den Hälften eines Regenwurms, den man zerschnitten, dass sie sich gegeneinander wandten und auf Tod und Leben kämpften. Bruderkämpfe gibt's, aber mit ganz Ungleichen kämpft man nicht. Die Gleichheit aller brächte die Gleichheit aller Wünsche und damit den Krieg aller gegen alle — wenn ihrs sonst nicht bessert. Die Gleichheit aller sichert nicht den Bestand der Gesellschaft, geschweige ihr Wohl.

Ganz recht, die Gesellschaft ruht auf einem Zusammenstimmen der Menschen, aber nicht durch Gleichheit, sondern

durch gegenseitige Anpassung. Hier ist das Wohl der menschlichen Gesellschaft noch kräftig zu steigern. Seht nur den Ameisenstaat — dann seht ihr, dass der soziale Instinkt der Menschen noch lange nicht genug ausgebildet ist. Darauf hat jüngst A. Forel hingewiesen. Er will die Anpassungsfähigkeit zum Kriterium menschlicher Beurteilung machen und die Willensfreiheit durch die Anpassungsfähigkeit ersetzen; denn je geringer die Anpassungsfähigkeit, desto geringer die Zurechnungsfähigkeit, bis beide beim Geisteskranken auf den Nullpunkt sinken. Und schliesslich erklärt er: „der „freieste" Mensch ist der anpassungsfähigste und zugleich der zurechnungsfähigste Mensch".

Sonderbar, und ich meinte, der freieste Mensch sei, der allein steht. Hier könnt ihr einmal in den Abgrund des Determinismus schauen. Die Willensfreiheit ersetzt durch die Anpassungsfähigkeit, d. h. die Selbständigkeit ersetzt durch die Unselbständigkeit, durch die Bedientenhaftigkeit, Streberhaftigkeit, weibische Schmiegsamkeit! Statt der Selbstbestimmung die Bestimmbarkeit, statt der Aktivität die Passivität, statt des Herrn der Sklave! Der Höhepunkt der Menschheit nicht mehr das trotzige Genie, das sich nicht anpasst, dem sich die andern, die Trabantenseelen anpassen, nein, das trotzige Genie wird eingestampft, als nicht anpassungsfähig für unzurechnungsfähig erklärt und unschädlich gemacht, aber die Trabantenseele wird auf den Thron erhoben, und der Höhepunkt der Menschheit ist der charakterlose Kriecher, der den Mantel nach dem Winde dreht, der Opportunist, der sich allen verkauft, der Lebensschauspieler, der Kautschukmann, die Knechtsseele, die ewig anpassungsfähige!

Du übertreibst.

Ich habe ja noch viel zu wenig gesagt. Nicht nur der Höhepunkt der Menschheit, die ganze Menschheit wird aus Bedientenseelen bestehen. Denn alles, was sich nicht anpassen

will, jede Neigung zum Widerstand, jede Spur von Selbstständigkeit wird im Laufe der Entwicklung „zur Steigerung der sozialen Instinkte mit Stumpf und Stiel ausgerottet“. Wer da sagte, der Determinismus führt zum sozialistischen Staat, hat ein wahres Wort gesprochen, aber er hat noch zu wenig gesagt; denn der Determinismus führt zur letzten Konsequenz, zur Karikatur des sozialistischen Staats. Der Sozialismus nimmt den Menschen das Eigentum, nimmt ihnen die Familie; der Determinismus tut nun das Letzte: er nimmt ihnen auch die Individualität.

Wenn er ihre Anpassungsfähigkeit fordert?

Wenn er nichts anderes von ihr fordert. Sie soll nicht sich selber, nicht aus sich heraus bestimmen, sie soll nur durch alles andere bestimmbar sein. Dann ist die höchste Individualität die unindividuellste, die am meisten Fremdes annimmt, die am meisten und leichtesten in andern sich aufgibt. Wenn die Individualität nicht bestimmend, nur bestimmbar sein soll, dann wird nicht nur ein katholischer Mönchsstaat an Unfreiheit weit überholt — denn der Mönch bleibt innerlich aktiv, kann sich dem Höheren anpassen oder kann sündigen — dann wird auch der Chinesenstaat weit überholt an Macht der individualitätslosen, leeren Gesellschaft und an Starrheit — denn die Gesellschaft als solche ist immer konservativ, das haltende, feste Band, die Gattung, die den Typus stützt, und der Fortschritt kommt von den variationsfähigen Individuen, wie es Goethe sagt: „Zu allen Zeiten sind es nur die Individuen, welche für die Wahrheit gewirkt, nicht das Zeitalter. Das Zeitalter war's, das Sokrates durch Gift hinrichtete, das Huss verbrannte. Die Zeitalter sind sich immer gleich geblieben.“ Dann bleibt nur ein Muster:

übertreibe nur weiter, — der Determinist wird dirs doch nicht zugeben.

Dann bleibt nur das Muster, das der Determinist ja

selber gewählt hat: der Ameisenstaat. Hier ist die Allmacht der Gesellschaft über die Individuen erreicht. Aber im deterministischen Staat wird sie schliesslich noch vollkommener werden. Die Menschen sind da nicht mehr Individuen, nur Schemata von Individuen, immer mehr sich gegenseitig anpassend, so dass sie schliesslich absolut angepasst, auf einander eingestellt sind wie Instrumente, wie gut geölte Räder, die Gesellschaft die grosse Maschine, die sich bewegt — um nichts, für nichts; denn die Gesellschaft fühlt nichts für sich, und das Individuum darf nichts für sich fühlen, sondern mit dem eigenen, sich selbst bestimmenden Willen wird ihm auch das Eigengefühl als überflüssiges, renitenzfähiges Organ ausgeschnitten, wenn es nicht schon vorher abgestumpft ist in der absoluten Anpassung an andere. Und wenn die Menschen als Produkte der Verhältnisse ganz sozial angepasst sind, dann werden sie glatt als Lederriemen funktionieren in der grossen sozialen Maschine, die immer gleich sich drehen wird — denn woher sollte ihr ein Veränderungstrieb kommen? — und schliesslich stillstehen wird — denn woher sollte ihr ein Bewegungstrieb kommen? Die Reibung der Kräfte erhält die Bewegung; aber wenn die Reibung durch ständige Anpassung sich abstumpft, dann erlahmen die Kräfte und damit die Bewegung. Die Automaten stehen schliesslich still, wenn man sie nicht aufzieht.

Doch Hunger und Liebe erhalten das Getriebe.

Weil eben die Menschen doch nicht ganz die verlangten Automaten werden können. Aber wenn die soziale Anpassung aufs höchste gestiegen ist, werden diese egoistischen Triebe in die soziale Maschine aufgenommen, auf ein fakirhaftes Mindestmass herabgesetzt, so dass das Leben zu tierischer Einfachheit herabsinken kann. Wie dem auch sei, das soziale Leben erstarrt zum toten leeren Spiel ohne die tiefste innere Anteilnahme, ohne die Selbstbestimmung der Individuen. Wenn die Anpassung absolut gegenseitig ist,

wenn alles angepasst wird, wird die Anpassung schliesslich inhaltslos, ein leerer Zirkel. Die Menschen sind da wie Kleider, die nicht Körpern, sondern wieder Kleidern angepasst werden, die selber in wechselnder Anpassung an andere Kleider begriffen sind, und so ins Unendliche, eine leere Anpassung an die Anpassung, eine Anpassung an Nichts, und so wird alles gestaltlos. Wenn wirklich die Menschen nur Produkte der Verhältnisse sind, dann sind sie nur Durchgänge von Durchgängen, Wechselbälge der Situation; Seifenblasen, Schaumflocken, Schattenbildern, Wolkenfiguren gleichen sie an wechselnder, gestaltungsfähiger Gestaltlosigkeit; denn wenn in der Entwicklung die Anpassungsfähigkeit durch ständige Ausscheidung des minder Anpassungsfähigen unendlich gesteigert wird, dann bleibt den Menschen vor lauter Anpassung an Anderes nichts Eigenes mehr, nichts Individuelles, ja nichts Menschliches mehr, sie sind selber nur beständige unendliche Anpassungsprozesse — aber an was?

An die Verhältnisse

die aber selber wechseln.

Doch die Natur bleibt sich gleich. Steigende Anpassung an die Natur bleibt für die Menschheit das gesündeste Fortschrittsprinzip.

Oder Rückschrittsprinzip. Denn in Anpassung an die Natur nehmen's die Maulwürfe und Gänseblümchen mit den Menschen auf und erst recht die Kieselsteine. Anpassung an die Natur könnte die Menschen nur zur Umkehr aus der Kultur in reine Naturstufen bringen.

So muss es Anpassung der Menschen aneinander sein.

Aber wenn die, an die sich die Anpassung vollzieht, ebenso wechseln wie die Angepassten, so ist die Anpassung sinnlos.

Die minder Konstanten werden sich eben an die Konstanteren anpassen. Die Kriminalanthropologie lehrt ja weitgehende Konstanz des Menschen.

Ja, die Kriminalanthropologie! Sie lehrt die Konstanz gerade der Verbrechernaturen, und an die sollen die andern sich anpassen? Das hiesse das Königtum des Verbrechers, die Unmoral als Kriterium der Moral, die Selbstumkehrung des soziologischen Prinzips. Aber der deterministische Psychiater wollte ja gerade die nicht anpassungsfähigen, also die konstanteren Naturen als pathologisch ausscheiden, und er würde so der Anpassung noch die einzigen Richtungsobjekte rauben. Es bleibt dabei: der blosse Wettlauf der Anpassung führt ins Leere. Die Anpassung als einziges Richtungsprinzip ist ein Widerspruch, weil sie ja selber der Richtung bedarf.

Aber die Anpassung der Menschen geschieht doch im Leben, ohne dass sie ins Unmögliche führt und ohne dass die Menschheit sinkt.

Ja, weil die Anpassung eben nicht das einzige Prinzip, der einzige Wert, die Nichtanpassung nicht blosser Unwert ist, weil die Anpassung in ihrem Gegensatz ihren Ausgleich, ihr Gegengewicht, ihren Gegenstand, ihren eigentlichen Inhalt findet.

Worin?

In der Individualität.

Aber der Determinismus erkennt doch auch die Individualität an.

D. h. einige Deterministen können nicht umhin, sie zuzugeben als toten Punkt, sie mitzunehmen als Tatsache ohne Prinzip, die sie nicht begründen können. Der Determinismus selber aber entwertet die Individualität, indem er ihr die Selbstbestimmung nimmt. Er löst sie auf, indem er sie als Produkt der Verhältnisse darstellt. Er vernichtet sie, indem er sie zu blosser Anpassung verurteilt.

Aber er braucht nicht bloss die Anpassung zu betonen.

Doch er hat ja keine andere Funktion zu bieten. Der Darwinismus mit seiner reinen Lehre von der Entwicklung

als blosser Anpassung und so auch Spencer mit seiner Bestimmung des Lebens als Anpassung innerer Relationen an äussere geben hier die nackte Konsequenz des Determinismus. Die Wesen sind nicht selbst bestimmend, sondern nur durch andere bestimmt. Die Bestimmbarkeit durch anderes, die Richtbarkeit, die Assimilierbarkeit ist ja die Anpassungsfähigkeit.

Aber das Wesen kann der Fremdbestimmung, der Anpassung widerstehen.

Nur passiv, defensiv; hier eben liegt für den Determinismus der tote Punkt. Die Individualität ist ihm keine Eigenkraft, sondern ein Negatives, ein Mangel an Anpassung, das Träge, Beharrende des Menschen und bei höherem Grade pathologisch. Der Determinismus sieht naturgemäss allen Wert nur in der Determinierbarkeit. Da ihm jedes Wesen determiniert ist, kennt er Steigerung nur in der Vielseitigkeit der Determination, der Abhängigkeit, der Bestimmbarkeit, der Anpassungsfähigkeit. Je mehr eine Individualität von Anderem abhängig, aus Anderem produziert, durch Anderes bestimmbar, nach Anderem hin wandelbar ist, d. h. je weniger sie Individualität ist, desto mehr entspricht sie dem Determinismus. Er bedeutet die Zersetzung des Eigenen in Anderes, durch das es hervorgebracht und bestimmt wird, dem es angepasst wird. Er bedeutet die Dividuation des Individuums. Aller Wert der Individualität, der in der Einheit, Konstanz und Selbständigkeit liegt, wird durch den Determinismus aufgehoben, durch ihre Auflösung in eine wechselnde Abhängigkeit von vielen Faktoren. Wenn Wundt die menschliche Seele einen Knotenpunkt im Weltgeschehen nennt, so ist im Determinismus der Knoten aufgelöst in seine Fäden, die Individualität zerlegt in ihre Zusammenhänge, gleichsam expropriiert, herabgesetzt zu einem momentanen Durchgangspunkt wechselnder Faktoren. Das Eigene ist kein Eigenes mehr, son-

dern gehört Andern. Alles Einzelne ist dem allgemeinen Zusammenhang, alles Private sozusagen der Oeffentlichkeit, das Individuum der Gesellschaft absolut preisgegeben. Der Determinismus hat kein Prinzip des Individuums; es ist ihm ein soziales Naturprodukt, also nichts Prinzipielles. Der Determinismus als solcher ist nichts als Lehre von der Abhängigkeit des menschlichen Individuums und zwar im absoluten Sinne. Folglich liefert er es wehrlos den allgemeinen Mächten, vor allem der Gesellschaft aus. Ob die einzelnen Deterministen dies wollen oder ob sie prinziplos ein Individualrecht konzedieren, geht uns hier in der Frage des Prinzips nichts an. Das Individuum ist für den konsequenten soziologischen Deterministen nichts als Produkt, Durchgangspunkt, Mittel der Gesellschaft. Sein einziger Wert ist daher soziale Brauchbarkeit, Anpassung, Assimilierbarkeit, sozusagen Verdaulichkeit, sein einziger Unwert soziale Unbrauchbarkeit, Mangel an Anpassung. Folglich gibt es für menschliche Individuen so wenig Schuld oder Verdienst wie für Geräte und Instrumente, die auch nur nach ihrer Brauchbarkeit geschätzt werden. Folglich hört auch die moralische Beurteilung auf; denn wo Verdienst und Schuld aufgehoben sind, ist auch die Moral aufgehoben.

Warum sollen die determinierten Menschen unmoralisch sein?

Wer spricht von unmoralisch? Amoralisch, moralisch indifferent, jenseits von gut und böse sind diese sozialen Instrumente so gut wie die telegraphischen.

Aber die Menschen haben ihr moralisches Ideal eben im Sozialen, im Dienste der Allgemeinheit.

Aber sie müssen ja dem Sozialen dienen wie die Werkzeuge dem Tischler.

Doch sie können es mehr oder minder, besser oder schlechter.

Das können Hobel und Säge auch. Jeder wirkt, wie er muss; er kann nicht anders; denn alles ist determiniert.

Aber es gibt doch wohl auch noch beim Determinismus einen Unterschied zwischen dem, der freiwillig, und dem, der unfreiwillig Gutes oder Schlechtes leistet.

Der Determinismus kennt ja strenggenommen, wie es schon im Worte liegt, kein freiwilliges Tun. Willst du aber es freiwillig nennen, was jemand Besseres oder Schlechteres leistet, als er sonst kann, so musst du — genau entgegengesetzt unseren geltenden ethischen Begriffen — die „freiwillige“ Leistung minder zurechnen als die „unfreiwillige“, weil jene weniger der bleibenden Konstitution des Leistenden entspricht. Du musst, wie es in sokratischen Dialogen als Paradoxie vorgeführt wird, den unfreiwillig Fehlenden schwerer bestrafen als den freiwillig Fehlenden; denn dieser ist der sozial Tauglichere, da er das Bessere weiss und des Besseren fähig ist. Ja, du musst gerade dem Unzurechnungsfähigen seine Tat am meisten zurechnen.

Aber das ist ja widersinnig.

Doch notwendig nach dem Determinismus. Denn die Tat eines Perversen, Degenerierten, Irrsinnigen folgt am wenigsten aus den Umständen und am meisten aus seiner konstanten Natur. Aber das Verbrechen, das ein voll Zurechnungsfähiger unter raffiniertester Berücksichtigung der Umstände vollführt, dürftest du am wenigsten zurechnen. Denn es hängt am meisten von den Umständen ab, am wenigsten von der Natur des Täters.

Aber der Täter ist die aktive Kraft.

Für den Determinismus gibt's keine aktive Kraft und eigentlich keinen Täter. Die sog. Tat ist ein Produkt von Bedingungen, von denen der sog. Täter nur eine darstellt.

Aber ich bestrafe ihn, damit er's nicht wieder tut.

Warum gerade auf den Menschen einwirken, warum erst den Menschen leiden machen? Das ist unnötige Grau-

samkeit. Es genügt, um die Wiederholung zu verhindern, auf eine der vielen anderen Bedingungen der „Tat“ einzuwirken, einen der Umstände zu verändern. Und auch dies wird überflüssig, wenn die Bedingungen, die Umstände so singulär waren, dass eine Wiederholung ausgeschlossen ist. So also hast du den „zurechnungsfähigen“, d. h. für den Deterministen den an die Umstände anpassungsfähigen Verbrecher nicht nur am leichtesten, sondern auch am seltensten zu bestrafen, ja vielleicht gar nicht, wenn er ganz raffiniert ist und die Tat ganz der singulären Konstellation der Umstände anpasst. Dagegen den Unzurechnungsfähigen, und zwar je mehr er es ist, je mehr er seiner Natur folgen muss, je weniger er sich den Umständen anpassen kann, wirst du um so härter bestrafen.

Ich werde diesen Unsinn vermeiden, indem ich ihn überhaupt nicht bestrafe, sondern unschädlich mache.

Warum so euphemistisch? Du wirst ihn totschlagen.

Werden denn heute die unverbesserlichen Zuchthäusler und Irrenhäusler alle totgeschlagen?

Ist der Determinist als solcher ein Feind der Todesstrafe?

Nein, aber er wird sie höchstens für Mörder zulassen.

Aber weshalb? Die Beschränkung der Todesstrafe auf Mörder hat doch nur Sinn für den, der die Vergeltung als Zweck der Strafe anerkennt. Der Determinist, der nicht vergelten, sondern nur soziale Schädlichkeit ausrotten will, muss jeden sozial Schädlichen vernichten, wenn er unverbesserlich ist, gleichgültig, ob er „zurechnungsfähig“ oder „unzurechnungsfähig“, gleichgültig, ob geistig gesund oder irrsinnig, gleichgültig, ob Mörder oder Kleptomane.

Aber das ist ja drakonische Lynchjustiz! Es genügt doch, den Unverbesserlichen lebenslänglich einzusperren.

Mit welchem Recht forderst du von der Gesellschaft,

dass sie ihren Feind zeitlebens beköstige, für seine Gesundheit, Wohnung, Kleidung u. s. w. Jahrzehnte hindurch sorge, Aufseher für ihn besolde und sich noch der Gefahr aussetze, dass er ausbricht? Ist wirklich, wie die soziologisch-deterministische Schule fordert, die Losung nur „rücksichtsloser Kampf gegen das Verbrechen", und wie sie zweitens lehrt, das Verbrechen eins mit der sozialen Schädlichkeit, dann gibt's für den sozial Schädlichen nur die einfachste Vernichtung; schon Beil und Sarg dabei sind unnützer Aufwand der Gesellschaft. Abstürzen zum Frass für die Geier ist das Los des Schädlings.

Warum so grausam?

Grausam? Wer schont das Unkraut im Acker und in der Wohnung das Ungeziefer?

Aber hier sind's doch Menschen.

D. h. sie können um so gefährlicher, um so schädlicher sein; um so schonungsloser müssen die menschlichen Schädlinge vernichtet werden.

Aber ein Mensch verdient doch Schonung; jede Person hat doch ein Lebensrecht.

Wie gut du bist! Wie altväterisch! Vom Lebensrecht des Menschen spricht nur der Indeterminist. Für den strengen Deterministen ist der Mensch nichts Eigenes, Selbständiges, sondern absolut abhängig, und in Konsequenz damit rechtlos wie eine Sache. Der Determinist setzt den Menschen mit seiner ganzen Existenz als ein Produkt, einen Durchgangspunkt der Gesellschaft, die damit seine ganze Existenz in Händen hat. Der Determinist löst das Individuum auf in seinen sozialen Zusammenhang, macht es von ihm absolut abhängig und überliefert es damit restlos, rechtlos diesem Zusammenhang, der Gesellschaft. Die Gesellschaft schafft das Individuum und kann es daher auch aufheben. Die Gesellschaft bestimmt das Individuum als ihre Kreatur nach Gutdünken auf Tod und Leben. Gilt der Determinis-

mus, d. h. gilt das Einzelne als absolut abhängig vom allgemeinen Zusammenhange, dann hat die kriminalsoziologische Schule recht, wenn sie das Recht als Sache der Gesellschaft nimmt, dann hat sie recht, wenn sie rücksichtslosen Kampf gegen das Verbrechen fordert und das Verbrechen aufgehen lässt in der sozialen Schädlichkeit, dann aber ist auch die strenge Konsequenz: Vernichtung aller unverbesserlichen Schädlinge, aller. Denn Grund und Recht, gegen die sog. Verbrecher einzuschreiten, beruht dann ausschliesslich in ihrer sozialen Schädlichkeit, und derselbe Grund, dasselbe Recht trifft die gemeingefährlichen Irren, die infektiös Kranken, kurz alle unheilbar Schädlichen, und der Zweck des Vorgehens wird erst erfüllt durch völlige Ausrottung. Erkennt nicht der Determinist jetzt als seine Konsequenz die „Abschaffung des Strafmasses"? Raubmörder und gewerbsmässige Bettler, Hochstapler und Aussätzige, Fahrraddiebe und Tobsüchtige, alle sind gleich schuldig; denn sie sind sozial schädlich; und alle sind gleich unschuldig; denn sie sind determiniert; und alle verdienen den Tod, wenn sie unverbesserlich, unheilbar sind; denn die soziale Schädlichkeit ist rücksichtslos, bis zur Vernichtung zu bekämpfen. Es gibt nur eine Rücksicht: das Wohl der Gesellschaft, und ihm ist alles zu opfern.

Aber da können ja Zehntausende als Opfer sterben!

Zehntausende? Du Guter! Du hast die Konsequenz des Determinismus noch nicht ganz begriffen. Nochmals: er besagt die absolute Abhängigkeit des Einzelnen vom allgemeinen Zusammenhange, d. h. des Individuums von der Gesellschaft. Damit gibt's nur ein Recht der Gesellschaft, kein Recht des Individuums! Der radikalste Sozialismus, wie ihn auch der extremste Kommunist noch nicht geträumt, ist die notwendige Konsequenz des Determinismus. Das Wohl der Gesellschaft wird das einzige, das absolute Kriterium. Demnach sind alle Individuen zu opfern, nicht etwa bloss, wenn sie

sozial schädlich, sondern auch, wenn sie unschädlich, aber sozial unbrauchbar sind; sie schädigen indirekt die Gesellschaft, die sie nutzlos nähren und schützen muss. Also alle unheilbar Kranken, Invaliden, Altersschwachen oder sonst Arbeitsunfähigen werden ertränkt.

Empörend!

Aber werden nicht auch bei den Bienen die Missratenen und nach Erledigung ihres Geschäftes auch alle Drohnen getötet? Und kann der Naturalist bessere Vorbilder haben als die Tiere? Hat er nicht selbst auf die Tierstaaten hingewiesen als beschämendes Muster für die beim Menschen noch zu fordernde „Steigerung sozialen Sinnes"? Aber dann waren jene Wilden schon bessere Menschen, bei denen die krüppelhaften Kinder ausgesetzt, die Greise getötet wurden oder, wie es von den altgriechischen Keern heisst, sich selbst töteten. Am höchsten aber stehen jene Naturvölker, bei denen die greisen Eltern sich freuen, von ihren eigenen Kindern gefressen zu werden. Denn da nützen die Nutzlosen durch ihren Tod als Nahrung. Und im vollkommenen deterministischen Sozialstaat müsste es Prinzip werden: Tod den Drohnen und ein Tod, von dem noch die Gesellschaft Nutzen hat! Die Arbeitsunfähigen sind den Arbeitern als Nahrung vorzuwerfen.

Bist du wahnsinnig, Menschenfrass zu preisen?

Was ist denn ein Mensch für den Deterministen? Eine chemische Mischung, die sich wieder zersetzt, ein Produkt der Gesellschaft, die in ihren Leib zurücknimmt, was sie aus ihrem Leib geboren, ein vorübergehender Knoten, den die Gesellschaft geknüpft und den sie wieder auflöst, um die Fäden besser zu verwerten. Ist das Individuum ihr absolut abhängiges Produkt, dann kann die Gesellschaft alles von ihm fordern, und dass es, nutzlos geworden, wenigstens durch seinen Tod Dünger wird. Und dass du mir ja auch die Knochen noch sozialpraktisch verwertest!

Und so sollen Hunderttausende sterben, bevor sie sich ausgelebt?

Sich ausgelebt? Das Individuum hat nicht sich, sondern die Gesellschaft hat sich durch die Individuen auszuleben. Und Hunderttausende bloss? Du Guter!

Aber sollen denn mehr als alle Arbeitsunfähigen geopfert werden?

Nicht nur alle sozial Schädlichen, nicht nur alle sozial Unbrauchbaren, auch alle sozial minder Brauchbaren sind auszurotten; denn sie nehmen Brauchbareren den Platz weg. Und wir müssen den Bienenstaat doch übertrumpfen. Das Wohl der Gesellschaft, das allein regiert, fordert's: fort mit allen dauernd Kränklichen, mit allen Schwachen, Neurasthenischen, fort mit allen Dummen, mit allen Trägen, Nachlässigen, minder Zuverlässigen.

Aber willst du Millionen hinschlachten?

Millionen? Du Weichherziger! Die halbe Menschheit gilt's! Denn von zweien ist doch einer immer der Brauchbarere, und der Konkurrenzschwächere muss fallen zum Wohle der Gesellschaft.

Aber die Gesellschaft wird doch auch geschädigt, wenn ihr so viele Glieder geraubt werden.

Zum Wohle der Gesellschaft gehört so wenig, dass sie zahlreich ist, wie zum Wohle eines Menschen, dass er korpulent ist. Platons Idealstaat sieht die Mehrung der Gesellschaft als schädlich an. Die moderne rage du nombre hat nur Sinn im Wettkampf der Gesellschaften! Aber die soziologische Konsequenz ist, dass die Menschheit e i n e Gesellschaft bilde

von der aber die Hälfte geopfert wird?

Vielleicht noch weit mehr! Denn bei der Steigerung der Naturbeherrschung durch Maschinenkraft ist gar nicht abzusehen, warum das Wohl der Gesellschaft überhaupt noch an einer grossen Zahl hängt. Eine Auslese der sozial Brauch-

barsten wird leben dürfen, alle übrigen sind als überflüssig auszuscheiden.

Aber der Massenmord wird doch nur einmal erfolgen.

In jeder Generation wird die soziale Auslese geschehen, und so in der Entwicklung der zum Leben geforderte Grad der Brauchbarkeit immer mehr gesteigert werden.

Aber die Auserlesenen werden nun ihr Leben geniessen dürfen.

Ihr Leben? Nur die Gesellschaft lebt wirklich, und jene sind nur auserlesen als die Brauchbarsten für den Dienst der Gesellschaft, als die sozial Verbesserlichsten. Sie werden immer höher dressiert werden im unablöslichen Frohndienst für das Wohl der Gesellschaft. Sie haben keinen freien Atemzug als Kreaturen der Gesellschaft.

Dann werden diese lebendigen Opfer der Gesellschaft noch deren tote Opfer beneiden und sich diesem Sklavenleben durch Selbstmord entziehen.

Sie dürfen nicht einmal sterben; denn sie schädigen die Gesellschaft, der sie ihr brauchbares Leben entziehen, und der Selbstmordversuch muss als Desertion bestraft werden.

Nun sage mir eins: wer in aller Welt hat etwas von dieser massenmordenden und knechtenden Gesellschaft?

Niemand.

Aber wer in aller Welt bestimmt dies verderbliche Wohl der Gesellschaft, dem so in letzter Konsequenz das Leben der Meisten und die Freiheit der Uebrigen geopfert werden müsste?

Die Gesellschaft.

Aber wer ist denn dieser Moloch von Gesellschaft? Wer bildet sie?

Die Individuen.

Willst du mich narren? Eben waren die Individuen Produkte der Gesellschaft, und nun ist die Gesellschaft ein Produkt der Individuen?

Ueber diesen Zirkel musst du den soziologischen Deterministen befragen. Tatsächlich ist das Wohl der Gesellschaft ein leeres Phantom, wenn es nicht Inhalt erhält durch das Wohl der Individuen. Tatsächlich wird das Wohl der Gesellschaft durch die Individuen bestimmt, sei es durch die Massen, sei es durch die Mächtigeren. Tatsächlich ist der Sozialismus erst nach und aus dem Individualismus entstanden, den er voraussetzt, den er fortsetzt und gegen den er reagiert; gibt er sich doch auch in seiner mächtigsten, einzig praktischen Entfaltungsform demokratisch, d. h. die Freiheit der Individuen wenigstens nominell in sich tragend. Tatsächlich hängt das Recht der Gesellschaft am Rechte der Individuen.

Aber ist die Gesellschaft nicht der Schützer des Rechts?

Doch darum ist sie noch nicht der absolute Träger des Rechts. Denn das Recht gehört der Gesellschaft nur als dem Nebeneinander, dem Zusammen der Individuen, die es geniessen.

Aber das Nebeneinander soll bestehen auch unter Beschränkung der Individuen.

Doch nicht einfach, damit das Nebeneinander der Individuen besteht, sondern, damit die Individuen nebeneinander bestehen, muss Recht bestehen. Die Ordnung ist nicht bloss Selbstzweck, sondern vor allem Mittel.

Aber ist's nicht ein veralteter, unhistorischer, demokratischer Rationalismus, das Individuum vor der Gesellschaft zu sehen und alles Soziale nur als ein Nebeneinander, eine Addition der Individuen anzusehen?

Gewiss ist das Individuum nicht vor der Gesellschaft, aber auch die Gesellschaft nicht vor den Individuen, und eher noch kann ja ein Individuum ausserhalb der Gesellschaft leben als die Gesellschaft ausserhalb der Individuen. Gewiss ist die Gesellschaft nicht einfach die Summe der Individuen, sondern sie hat als höhere Einheit Werte und Po-

tenzen und daraus resultierende mögliche Rechte, die sich nicht aus der blossen Zusammenzählung der Individuen ergeben. Aber ebensowenig kann sie aus leeren, wertlosen Faktoren bestehen. Denn 0×0 ergibt ebenso 0 wie 0+0. Gewiss gibt es ein Recht der Gesellschaft, und man mag es heute in Ueberwindung römisch-rechtlicher, einseitig individualistischer Anschauungen stärker betonen. Aber dies Recht der Gesellschaft lebt nur durch seine eigene Beschränkung.

Warum soll es nicht absolut sein dürfen?

Weil es ein absolutes Recht nicht gibt; ein absolutes Recht ist Macht, nicht Recht; Recht lebt nur durch Beschränkung. Recht schon als Bestimmung fordert Beschränkung.

Aber auch Macht kann ja beschränkt sein.

Durch andere Macht, so durch Naturmächte. Dadurch wird sie noch nicht Recht. Recht fordert Rechtsbeschränkung; Recht fordert ein rechtsfähiges Gegenüber. Recht gilt nur gegenüber Personen und Personalwerten. Ueber Sachen ohne Personalwerte gibt's nur Macht, nicht Recht. Ist das Recht der Gesellschaft absolut, gibt's nur ein Recht der Gesellschaft, dann sind die Individuen rechtlose Sachen; gibt's nur ein Rechtssubjekt, dann gibt's nur Macht und überhaupt kein Recht. Der extreme Sozialismus, der soziologische Determinismus hebt tatsächlich das Recht auf, indem er die Individuen entrechtet, entwertet.

Tut er denn das?

Der Determinismus ist unfähig, ein Recht des Individuums zu begründen, da er es absolut abhängig setzt. Er hebt die Person auf, indem er die Selbstbestimmung aufhebt. Wenn schon der nur rechtlich abhängige Sklave einst als rechtlose Sache galt, so ist noch viel weniger abzusehen, wie dem absolut Abhängigen ein Recht zustehen soll, das er nicht einmal ausüben könnte. Recht fordert Selbständigkeit, und absolute Abhängigkeit ist schon Aufhebung der Rechtsfähig-

keit. Ist das Individuum wirklich absolut abhängig als soziales Produkt, dann ist es schon darum absolut rechtlos, weil es absolut machtlos ist, schon darum juristisch nichtig, weil es faktisch nichtig ist, schon darum rechtlich der Gesellschaft in die Hand gegeben, weil es tatsächlich ihr ganz in die Hand gegeben ist.

Aber die Gesellschaft ist doch nicht allmächtig.

Nein, weil sie selbst faktisch wieder von der allgemeinen Natur abhängig ist. Um so schlimmer für den soziologischen Determinismus! Indem der Determinismus alles von seinen weiteren Bedingungen abhängig setzt, versinkt ihm schliesslich auch die Sozialmacht in der Naturmacht. Je konsequenter er ist, um so mehr unterstellt er das Einzelne dem Allgemeinen; je entschiedener die Determination, um so erdrückender die Allmacht des Allgemeinen über das Einzelne, um so vollständiger das Aufgehen des Individuellen in seinen allgemeinen Bedingungen; je konsequenter also der Determinist, um so weniger kann er ein Prinzip des Individuellen anerkennen. So bleibt es dabei: der Determinismus kann ein Recht des Individuums nicht begründen. Der soziologische Determinismus ist noch nicht die letzte Konsequenz des Determinismus; doch er schon, wenn er als soziologischer Determinismus konsequent ist, muss das Individuum rechtlos preisgeben, da er es durch die Gesellschaft absolut bestimmt sein lässt.

Aber werden die soziologischen Deterministen zugeben, dass ihre Theorie nicht genügt?

Sie müssen es, wenn sie logisch sind, und die klarsten unter ihnen tun es auch. Nicht nur Gemässigte wie v. Liszt, der ein Grauen davor empfindet, das Individuum der „sozialen Hygiene“ preiszugeben und die Menschenrechte der Individuen als unvergängliche Errungenschaft der gerade von ihm bekämpften klassischen, d. h. indeterministischen Schule preist, nein, auch der radikale Ferri will zwischen

dem Mittelalter, das über dem Verbrecher den Menschen vergass, und der klassizistischen Schule, die über dem Menschen den Verbrecher vergass, das Gleichgewicht herstellen durch seine positivistische Schule, die den Verbrecher erforscht und zugleich „nicht nur die Menschenrechte des Verbrechers, sondern auch die Rechte der ehrlichen Leute an die Gesellschaft respektiert". Aber kann er denn als fanatischer Kriminalsoziologe, der immer nur das Recht als Sache der Gesellschaft betont, immer nur den Verbrecher in sozialer Rücksicht erforscht, auch die Menschenrechte, die Rechte der Individuen begründen? Nein. Er muss zugeben, dass „die absoluten Systeme des Individualismus w i e d e s S o z i a l i s m u s irrig" sind. Die positivistische Schule bekennt also, dass sie eine Anleihe machen muss bei ihrem Gegenpart, der klassizistischen Schule, um die Rechte der Individuen zu begründen; sie bekennt, dass der reine soziologische Standpunkt nicht genügt, die blosse Betonung des Sozialen ohne jede prinzipielle Anerkennung des Individuellen irrig ist. Damit hat sie sich selbst das Urteil gesprochen, sich selbst als einseitig gerichtet.

Aber sie kann und will ja dieser Einseitigkeit abschwören.

Dann muss sie dem Determinismus abschwören; denn in ihm liegt der Grund ihrer Einseitigkeit. Sie weiss es, dass sie soziologisch ist, weil sie deterministisch ist, und umgekehrt. Alle prinzipielle Anerkennung des Individuellen ist ein Widerspruch gegen den Determinismus, dessen Wesen es ist, das Individuelle in seine allgemeinen Bedingungen aufzulösen. So lange diese moderne Schule das Individuum absolut abhängig setzt von der Gesellschaft, kann sie sein Recht nicht begründen. Der Determinismus ist's, der das Individuum knechtet, entrechtet.

Aber ist denn nicht der Indeterminismus ebenso einseitig nach der andern Seite?

Zum letzten Male wiederhole ich dir: der Determinismus muss einseitig sein, weil er absolut ist, der Indeterminismus kann nicht einseitig sein, weil er relativ ist. Der Determinismus leugnet die Freiheit und sieht nur Unfreiheit; aber der Indeterminismus leugnet nicht die Unfreiheit neben der Freiheit; er leugnet nur die Absolutheit der Unfreiheit. Der Determinismus, weil er als solcher absolut ist, kann das Recht des Individuums nicht anerkennen; aber der Indeterminismus, weil er als solcher relativ ist, kann neben dem Recht der Individuen auch das Recht der Gesellschaft anerkennen. Wenn also die Positivisten hier „ausgleichen“ wollen, so müssen sie Indeterministen werden. Andernfalls müssen sie das Individuum rechtlos der sozialen Allmacht überliefern, von der sie es absolut abhängig setzen.

Aber opfert nicht auch der Indeterminist das Individuum der Gesellschaft, z. B. als Soldaten im Kriege?

Selbst im Ausnahmszustand des Krieges, wo die Gesellschaft ihre bedrohte Existenz nur verfechten kann durch Opfer der Individuen, kann sie von sich aus kein Individuum opfern. Der Feldherr schickt einen Soldaten niemals in den Tod, nur in die Gefahr des Todes, so dass er und die Gesellschaft, die er vertritt, nicht allein die Verantwortung für den Verlust eines Menschenlebens tragen. Und für die gefährlichsten Aufgaben ruft man Freiwillige auf; d. h. das Individuum darf sich selbst opfern, aber ein kommandierter Winkelried ist unmöglich, und der Uriasbrief ist unmoralisch. Das Individuum darf, wie Kant sagt, niemals blosses Mittel sein. Aber wie kann es irgend anderes sein als blosses Mittel, wenn der soziologische Determinismus das Individuum zur blossen Kreatur der Gesellschaft macht? Auch der fanatischste Sozialdeterminist erkennt die Menschenrechte an, aber er kann sie nicht begründen, da ihm das Individuum nichts Prinzipielles, Selbständiges, sondern ein abhängiges Produkt ist.

Er kann es nicht erklären, warum die Gesellschaft kein absolutes Anrecht an das Individuum hat..

Aber sie darf es doch hinrichten?

Dies schon ist streitig. Die Bedenken gegen das Recht der Todesstrafe sind ernst und können dereinst siegen. Der Indeterminist mag über sie diskutieren. Der Determinist kann es nicht; er kann an dem Rechte der Gesellschaft nicht zweifeln, ihre eigene Kreatur, wenn sie schädlich geworden, zu vernichten.

Aber auch Indeterministen erkennen die Todesstrafe an und opfern damit das Individuum der Gesellschaft.

Sie könnten sagen, dass sich der Mörder durch seine Tat selbst ausserhalb der Gesellschaft gestellt. Die Gesellschaft opfert also mit der Hinrichtung nicht ein Mitglied, sondern tötet einen Feind. Es ist nicht eigentlich ein Prozess zwischen Individuum und Gesellschaft, sondern zwischen Feind und Feind; es ist nicht anders, als wenn ein Individuum ein anderes in der Notwehr oder eine Gesellschaft eine andere nach Kriegsrecht vernichtet.

Ist's nicht eine etwas sophistische Argumentation?

Vielleicht; aber es ist die einzige, die gerade dem Sozialdeterministen bleibt, der ja ausdrücklich den Verbrecher nur als sozialen Feind bekämpfen will. Und allerdings, es ist eine gefährliche Argumentation. Sie legt's in die Willkür der Gesellschaft, auf Grund welcher Taten sie ein Individuum als aus ihr ausgeschieden, als tötlich zu bekämpfenden Feind ansehen mag; sie gibt einer Räuberbande recht, die ja auch eine Gesellschaft ist, wenn sie einen ehrlichen Mann, der nicht Hehler sein will, tötet; und schlimmer noch: sie führt zur Freisprechung, ja zur Belohnung eines Mannes, der einen sozial Unleidlichen gemordet. Mit der Losung: rücksichtsloser Kampf gegen soziale Schädlichkeit kann man Mörder freisprechen, ja zum Morde herausfordern. Wie-

derum führt die reine Betonung des Sozialen zur Aufhebung, ja zur Umkehrung des Rechts.

Aber können die Indeterministen die Hinrichtung des Mörders anders rechtfertigen, als dass er ein Feind der Gesellschaft ist?

Ja, sie können es. Ein Raskolnikow, der einer menschenfeindlichen, einsamen, geizigen, alten Hexe das nur noch schwache Lebenslicht ausbläst, um ihr Geld wohltätig unter die Leute zu bringen, ist doch wohl der Gesellschaft weniger schädlich als ein Herostratos, der den Louvre anzündet oder heimlich die Rinderpest verbreitet oder sein Lebelang massenweise Verleumdungen ausstreut — dennoch wird der Indeterminist höchstens jenen, aber nimmermehr diesen hinrichten, weil ihm das schwerste Verbrechen nicht dasjenige ist, das sozial am schädlichsten ist, sondern das ein Individuum vernichtet, weil ihm das Individuum heilig ist. Der soziologische Determinist müsste umgekehrt richten. Der rein soziale Gesichtspunkt führt zu einer Abschätzung des Mörders und des Gemordeten als sozialer Mittel, damit zu einer stets verschiedenen Beurteilung des Mordes bis zur Straflosigkeit, ja zur Krönung des Mörders, kurz, zur Aufhebung des Rechts. Das Recht schätzt nicht die Menschen, sondern richtet die Taten; das Recht ist abstrakt, und vor dem Rechte sind alle Menschen gleich. Wenn daher die Sozialdeterministen das Strafmass abschaffen und nicht das Verbrechen, sondern nur den Verbrecher beurteilen wollen, so erklären sie damit offen, dass alle Strafbestimmungen illusorisch sind, dass es ein Recht nicht gibt, nur eine Taxation der Menschen nach ihrer sozialen Brauchbarkeit.

Aber führt das abstrakte Recht nicht zur entgegengesetzten Einseitigkeit?

Gewiss; darum soll man es mildern durch den sozialen Gesichtspunkt, aber ihn nicht Herr werden lassen; darum soll man neben dem Verbrechen auch den Verbrecher beur-

teilen, aber nicht das Recht aufheben, sondern das Verbrechen Verbrechen sein lassen. Der Indeterminist kann Konzessionen machen. Denn er kann in weitem Masse Unfreiheit anerkennen. Der Determinist kann keine Konzessionen machen; er kann dem Individuum als sozialer Kreatur keinen absoluten Wert, keinen Personalwert, damit kein Recht zusprechen. Wenn nur die Gesellschaft bestimmendes Subjekt ist, sind die Individuen nur bestimmbare Objekte. Wenn nur die Gesellschaft absoluten Wert hat, haben die Individuen nur relativen Wert. Wenn nur die Gesellschaft Zweck ist, sind die Individuen nur Mittel. Damit verliert das Menschenleben seinen absoluten Wert; es wird zur Ware, zum Gegenstand der Taxation, und der Mord verliert sein Grauen.

Aber womit kann denn der Indeterminist den absoluten Wert des Menschenlebens begründen?

Damit, dass ein Mensch nicht blosses Mittel, nicht bestimmbares Objekt, sondern bestimmendes Subjekt, Person ist, d. h. aus sich heraus Zwecke setzendes, Mittel forderndes Wesen, teleologische Quelle und somit Selbstzweck. Nur auf die Freiheit, auf die Selbstbestimmung gründet sich der absolute Wert des Menschen. Alle Abhängigkeit setzt den Wert eines Wesens ins Relative herab; der Wert des Determinierten ist abhängig vom Determinierenden, ist darin messbar, sozusagen bezahlbar wie eine Ware und kann stets überboten werden.

Aber ich denke, der Indeterminist setzt den Menschen auch abhängig?

Doch nicht ganz abhängig; sofern er frei und selbstbestimmend ist, ist sein Wert unbestimmbar, unmessbar, unüberbietbar, unendlich, und darum können all seine Abhängigkeiten daneben nicht den absoluten Gesamtwert des Menschen aufheben. Es widerstrebt uns, wie einst die Alten ein

noch so hohes Wehrgeld als genügende Busse für die Tötung eines Menschen anzuerkennen.

Und doch nehmen Hinterbliebene solche Entschädigungen an.

Als materielle Entschädigung — ja! Aber daneben wird der Schuldige bestraft.

Vielleicht sogar mit dem Tode — wie kann aber der Indeterminist die Hinrichtung mit dem absoluten Werte des Individuums vereinigen? Offenbar wird eben doch jeder Wert eines Individuums, hier sogar sein absoluter Existenzwert durch den Wert der Gesellschaft überboten.

Dann gäbe es keine Menschenrechte; dann könnte jede Gesellschaft Individuen fressen, soviele sie wollte und sogar welche sie wollte. Aber weil die Gesellschaft den Henker stellt, ist sie noch nicht der einzige genügende Grund der Hinrichtung, sondern die Todesstrafe trifft den Mörder, gerade nur einen solchen, weil er eben ein Individuum vernichtete, weil das Individuum absoluten Wert hat, der höchstens durch den Wert eines andern Individuums ausgeglichen werden kann. Also weniger der Wert der Gesellschaft als der des Individuums kommt hier in Frage.

Also die alte Vergeltungstheorie — scheint sie dir nicht eine mystisch-metaphysische Konstruktion: die Forderung Gleiches mit Gleichem zu vergelten, die Lehre des „Gleich mal Gleichen", wie es die Pythagoreer nannten, diese mathematischen Mystiker?

Scheint dir die Beziehung aller Werte auf das Soziale weniger Konstruktion und der Sozialwert jedes Menschen leichter berechenbar als das „Gleich mal Gleich"?

Aber der soziale Zug ist ein Naturtrieb des Menschen als ζῶον πολιτικόν; das Bestehen der Gesellschaft ist ein naturgegebenes Bedürfnis, ihre Forderungen sind durch die Natur begründet. Ferri fordert statt des Vergeltungsprinzips Rückkehr zum Ausgangspunkt der Strafe als sozialer Funk-

tion, als Verteidigung der Gesellschaft, und erinnert, dass die soziale Defensive schon bei den Protisten als Reizbarkeit der Tierstöcke existiere, — und kann es eine bessere Lehrmeisterin geben als die Natur?

Aber scheint dir die Vergeltung weniger natürlich? Hat niemand Vergeltung geübt, bevor die Philosophen diese Idee konstruierten?

Gewiss, man hat schon in Urzeiten sich Auge um Auge, Zahn um Zahn ausgeschlagen und Blutrache geübt. In der Vergeltung steckt eben der rohe Trieb der Rache; die Vergeltung als Strafprinzip, sagt Ferri, ist nichts als eine Verkleidung des unbewusst noch in uns fortlebenden Racheinstinkts, der überwunden werden muss.

Sonderbar sind doch diese soziologischen Naturalisten! Erst schelten sie die Vergeltung, weil sie abstrakt und künstlich ist und nicht natürlich wie die soziale Defensive; dann schelten sie dieselbe Vergeltung, weil sie natürlich ist und also überwunden werden muss. Das Natürliche, das sonst ihr Leitprinzip ist und das sie der sozialen Defensive zum Lobe anrechnen, heisst ihnen bei der Vergeltung roh.

Aber ist denn die Blutrache z. B. nicht roh?

Und ist die Lynchjustiz z. B. nicht roh? Sind andere primitive Massregeln des Gesellschaftsschutzes wie Menschenopfer, Tötung der Schwächlichen u. s. w. nicht auch roh?

Aber die soziale Defensive hat sich entwickelt und wird in Zukunft immer beherrschender werden.

Kann sie beherrschender sein als gerade in rohen Zeiten, wo das Individuum, ungeschützt durch Menschenrechte, unbeschränkt durch ein Strafrecht, ganz der sozialen Defensive verfallen ist?

Aber sie wird den rohen Geist der Rache überwinden. Ferri tadelt mit Bagehot, dass unsere ganze Moral noch von einem Geist des Krieges durchzogen sei.

Wer aber predigt diesen Geist des Krieges mehr als die Positivisten? Wollen sie nicht ausdrücklich das Strafrecht in soziale Abwehr verwandeln, in einen „rücksichtslosen“ Krieg gegen den Verbrecher als den Feind? Spricht nicht Ferri geradezu von Identität der militärischen Abwehrreaktion gegen den äusseren Angreifer und der juristischen gegen den inneren Angreifer?

Aber die soziale Abwehr steht doch wohl höher als die individuelle Rache, und Ferri zeigt, wie die Entwicklung immer mehr von dieser zu jener geht in völliger Ueberwindung des Vergeltungsprinzips.

Ach nein, das zeigt er nicht. Er zeigt vier Entwicklungs phasen der Strafe, die natürliche, die religiöse, die ethische, die juristische, und nun solle unsere Zeit die fünfte, die soziale Phase anbahnen und durchführen, die Strafe als Kampfmittel der Gesellschaft. Aber sonderbar! Es ist durchaus kein Gang vom Individuellen zum Sozialen, oder von der Vergeltung zur Abwehr, sondern gerade die Vergeltung ist's, die sich entwickelt in den vier Phasen von der natürlichen Rache durch die göttliche Strafe und durch die moralische Sühneidee zur juristischen Vergeltung; die soziale Abwehr dagegen ist nicht erst mit der fünften Phase angebahnt, sondern schon in der ersten gegeben; die Positivisten preisen sie gleichzeitig als urwüchsig und als zukünftig, begründen sie zugleich als Fortschritt und als Rückkehr! Also was aufgehoben werden soll, entwickelt sich gerade in diesen Phasen, und was erst entwickelt werden soll, ist bereits in der ersten gegeben.

In der ersten, natürlichen Phase besteht eben die soziale Abwehr noch in unentwickelter Form und daneben noch die individuelle Rache.

Warum soll die Rache nur individuell, die Abwehr nur sozial sein? Als ob es nicht auch individuelle Abwehr wie Stammesrache gäbe, die beide ebenso ursprünglich sind! In-

dividuelles wie Soziales, Abwehr wie Vergeltung — sie sind eben allesamt ursprünglich und allesamt entwicklungsfähig. Gerade die Vergeltung zeigt sich durch die vier Ferrischen Phasen entwickelt — und soll diese ganze Entwicklung der Vergeltung nichts sein als ein ungeheurer Umweg, um die Vergeltung ganz abzutun?

Ja, sie ist eben nach Ferri nur eine Destillation des Racheinstinkts, der verschwinden muss.

Warum dann erst die Destillation? Doch Ferri selber beruft sich auf Stephens, Wort, dass das Strafrecht ebenso enge Beziehungen zum Racheinstinkt habe, wie die Ehe zum Geschlechtstrieb.

Aber er will ja eben das Strafrecht aufheben in der Abwehr des Verbrechers.

Und doch sagt er selbst wiederum: „Gewiss ist das Gefühl der Rache für den Menschen zu natürlich, als dass es aus den gegen das Verbrechertum gerichteten Massregeln ganz verschwinden könnte“. Also Ferri bekennt, dass die Vergeltung natürlich und dass sie unausrottbar — und doch will er sie ausrotten? Er bekennt damit, dass seine Lehre eine Grenze hat, die er weder begründen noch überwinden kann.

Aber muss man nicht den niedrigen Racheinstinkt möglichst zurückdrängen gegenüber der höheren Idee der sozialen Abwehr?

Die soziale Abwehr kann ebenso in niederer, rohester Form auftreten wie die Vergeltung in höherer, entwickelter. Laas nennt die Strafe „ethisierte Rache“. Alle Vergeltung aber auf Rache zurückführen und als solche bekämpfen, ist nicht anders, als alle Liebe der Menschen auf Genitaltrieb, alle Wissenschaft auf Neugierde, alle Kunst auf Putzsucht zurückzuführen und als solche zu bekämpfen. Aber noch schlimmer! Gibt's denn nur eine Vergeltung des Bösen? Ist's nicht derselbe Vergeltungstrieb, der auch auf Gutes geht? Und will Ferri auch die Dankbarkeit ausrotten? Allerdings

wer den freien Willen aufhebt, hebt die Schuld auf; wer die Schuld aufhebt, hebt das Verdienst auf; wer das Verdienst aufhebt, hebt die Dankbarkeit auf.

Aber die Dankbarkeit ist natürlich und unausrottbar.

Auch die Rache — nach Ferri, und doch ist sie beim Determinismus sinnlos. Wer wird sich an Hässlichkeit und Dummheit rächen? Wer wird sich an einem herabstürzenden Ziegelstein rächen?

Drum sollte die sinnlose Rache bekämpft werden; statt dessen hat man sie als Strafrecht staatlich sanktioniert und organisiert. Denn Strafe ist doch nur sanktionierte, organisierte, objektivierte Rache, und Rache bleibt gemein, ob subjektiv oder objektiv.

Aber das Gemeine an der Rache ist doch gerade das Subjektive, das Selbstische.

Du sprachst von Stammesrache.

Gibt's keinen Egoismus der Gesellschaft? Weil sie egoistisch ist, ist die Rache willkürlich im Mass, überschreitet sie im Rachedurst die Vergeltung, und so ist sie selbst nicht mehr Vergeltung. Tatsächlich ist die Rache eben im Strafrecht aufgehoben. Würde das Strafrecht nicht mehr Vergeltung üben, so würde die Rache ihre alten wilden Schauer entladen; die Positivisten beschwören die Rache gerade herauf, indem sie die Vergeltung aus dem Strafrecht treiben oder vielmehr das Strafrecht aufheben; denn alle Strafe ist als solche, ihrem Begriffe nach Vergeltung, Reaktion gegen Schuld. Man kann nicht strafen, ohne zu vergelten. Wer die Vergeltung aufhebt, hebt die Strafe auf. Die Deterministen sind ja nur konsequent, wenn sie das Vergeltungsprinzip aufs äusserste bekämpfen. Mit dem freien Willen ist die Schuld aufgehoben, mit der Schuld auch die Vergeltung.

Aber ist denn Vergeltung notwendig? Soll denn die fixe Idee des Gleich mal Gleich und ihr mathematisches Spiel ewig dauern?

Spotte mir nicht über die Vergeltung: du spottest über die Gerechtigkeit. Ist die Gerechtigkeit nicht notwendig? Ist sie mit ihrem Gleiches für Gleiches nur eine fixe Idee? Treibst du ein mathematisches Spiel, wenn du deine Schuld einlösest, wenn du selbst Entschädigung forderst oder Lohn deiner Arbeit, wenn du dich dankbar bezeigst? Eher noch kam hier die Mathematik aus der Moral als die Moral aus der Mathematik. Hören wir doch, dass die Mathematik in Aegypten aufkam, weil die durch Nilüberschwemmungen gestörten Besitzverhältnisse durch stete Ausmessungen gerecht wiederhergestellt werden mussten. Die Menschenrechte und das ganze Menschenleben mit Handel und Wandel ruhen auf dem Prinzip des Gleichen: Gleiches dem Gleichen, Gleiches für Gleiches! Wie du mir, so ich dir. Die Vergeltung ist keine fixe Idee, die man abschafft, kein künstliches Spiel, das man satt bekommt, die Vergeltungsvorstellung, sagt Wundt, ist „einer der wichtigsten Bestandteile der Idee einer sittlichen Weltordnung"! Aber mehr noch, sie ist verankert in Urtiefen des Denkens und Seins; sie ist logisch verankert im Satze der Identität — Gleiches ergibt Gleiches — und im Satze vom Grunde, der die Gleichheit von Ursache und Wirkung fordert; sie ist physisch verankert im Rhythmus alles Lebens und alles Naturgeschehens, im stets ausgleichenden Wellengang von Wirkung und Gegenwirkung, im Schwingen aller Kräfte und Wesen um das Gleichgewicht, ja in der nur durch steten Ausgleich zu erreichenden Erhaltung der Energie. Wie klein ist es, die Vergeltung bloss auf die egoistische Rache zurückzuführen; weit eher kann man die Rache auf die Vergeltung zurückführen; denn die Rache ist aus dem blossen Egoismus nicht zu erklären, da mancher sich opfert, nur um sich zu rächen. Das Gefühl für Vergeltung ist in den Menschen auch ohne egoistischen Grund heimisch wie das Gefühl für Symmetrie und Ordnung. Nicht die Rache, sondern die Gerechtigkeit gibt das Prinzip und

Wesen der Vergeltung — und seit wann ist die Gerechtigkeit egoistisch?

Aber sie ist auch nicht altruistisch und kommt nicht einfach aus dem Sozialsinn.

Nein, denn der Sozialsinn ist oft nur der Egoismus der Vielen. Welcher Unselige zwängte auch die menschlichen Gefühle in die Antithese des Individuellen und Sozialen, des Egoistischen und Altruistischen? Als ob's nicht unpersönliche Gefühle gäbe, die erhaben sind über Mein und Dein, über Individuum und Gesellschaft! Die Gerechtigkeit gilt, ob sich's um Mein oder Dein handelt; sie sagt gerade, dass für beide Gleiches gilt. Die Gerechtigkeit gilt, ob für den einen oder die vielen; denn auch die Gesellschaft kann dem Einzelnen unrecht tun. Für den Positivisten kann die Gesellschaft nicht unrecht tun. Sie hat immer alles Recht, d. h. es gibt kein Recht, es gibt nur Macht der Gesellschaft. Das Gefühl für Recht und Unrecht, das im stumpfsten Zuschauer spricht, im vertiertesten Verbrecher nicht ganz erstorben ist, muss der Positivist ausmerzen. Unrecht ist, was nicht sein soll, was die Rechtsordnung verletzt, was wieder gut zu machen ist. Für den Deterministen gibt's kein Sollen und Nichtsollen, keine Schuld, gibt's kein Wiedergutmachen, keine Vergeltung. Mit der Vergeltung fällt das Recht, das durch sie wiederhergestellt werden soll.

Im Zukunftsstaat wird's keine Vergeltung geben.

Ja, weil er aus Engeln bestehen wird, und es auch kein Unrecht geben wird.

Nein, aus vollkommneren Menschen, die Vergeltung nicht nötig haben.

Weil sie gegen sich selbst Vergeltung üben und aus innerem Drang ihre Schuld sühnen.

Nein, weil sie gebessert werden auch ohne Vergeltung. Besserung, nicht leere Vergeltung ist der praktische Zweck, der einzige Sinn der Strafe — nach dem Worte des Grotius,

der schon die custodia societatis als Grund der Strafe setzt, die erfolgen soll, non quia peccatum est, sed ne peccetur.

Aber wie bewirkst du denn diese Besserung der Menschen?

Indem ich auf ihre Motive wirke, indem ich zur guten, d. h. sozial nützlichen Tat antreibe, von der schlechten aber abschrecke.

Wodurch?

Indem ich zeige und bewirke, dass für den Täter die gute Tat gute Folgen hat, die üble Tat üble.

Aber siehst du nicht, dass dies genau das Prinzip der Vergeltung ist? Gutes für Gutes, Uebles für Uebles. Lohn und Strafe sind deine Mittel der Besserung, der Abschreckung; die Vergeltung ist also kein Widerspruch gegen die Besserung, sondern ihr stärkstes, eigenstes Mittel. Das Prinzip der Besserung enthält die Vergeltung, und wenn es keine Vergeltung aus Naturtrieb gäbe, müsste man die Vergeltung erfinden, um bessern zu können. Deshalb vielleicht auch suchen neuerdings Deterministen den Gegensatz von Zweck- und Vergeltungsstrafe zu überbrücken. Nicht bloss Petersen, der im Merkelschen Sinne die Vergeltung festhält und an flüchtige Kassierer erinnert, die ohne Gedanken an Schutz oder Besserung nur zur Befriedigung des Rechtsgefühls verfolgt werden, erklärt jenen Gegensatz für irrig, Liszt selbst will ihn jetzt „innerlich überwinden“ und macht der Vergeltungsstrafe namentlich für Gelegenheitsverbrecher Konzessionen.

Aber der Indeterminist straft eben nur, um zu vergelten; ihm liegt nichts an der Besserung.

Ganz falsch; gerade dem Indeterministen liegt an der Besserung; denn ihm liegt am Individuum, das er normaliter, im allgemeinen für besserungsfähig erklärt. Dem Deterministen aber kann im Grunde nichts an der Besserung liegen; denn ihm liegt nichts am Individuum, alles an der Gesell-

schaft. Die custodia societatis ist sein einziges Strafprinzip. Die „soziale Abwehr“, der „Kampf gegen das Verbrechen“, führt an sich nur zur Unschädlichmachung, nicht zur Besserung des Uebeltäters und gibt keinen Grund und kein Recht, sich erst mit seiner Besserung abzugeben.

Aber es gibt doch unverbesserliche Verbrecher, gegen die man sich nur auf den Schutzstandpunkt stellen kann, und hier versagt der Indeterminismus.

Warum? Weil der Schutzstandpunkt dem Deterministen allein übrig bleibt, soll er dem Indeterministen ganz versagt sein? Aber der Indeterminist erkennt ja neben der Freiheit auch Unfreiheit an und damit eine mögliche Sphäre, für die der Schutzstandpunkt der entscheidende ist. Der Determinist geht von dieser Sphäre aus, die für den Indeterministen vielmehr die Ausnahme ist. Denn er geht ebenso vom besserungsfähigen Menschen aus wie der Determinist vom unverbesserlichen. Der Determinist hat hier das Verdienst, eine dunkle Sphäre beleuchtet zu haben; aber er will aus diesem Winkel die Welt deuten, aus der Ausnahme die Regel, aus dem Kranken den Gesunden.

Wer sagt aber, dass es die Ausnahmen sind?

Der Determinist selbst; denn er erklärt den Verbrecher als den Abnormen, und unter den Verbrechern wieder die unverbesserlichen als die Minderzahl.

Aber ich kann nicht einsehen, warum zur Besserung der Mehrzahl das Schema durchgeführt werden muss: Auge um Auge, Zahn um Zahn.

Ja vielleicht noch Hühnerauge um Hühnerauge, Tintenfleck um Tintenfleck. Wiedervergeltung des Gleichen durch Gleiches, die Talion im groben Sinn führt nicht nur ins Lächerliche, sondern ist, wie man längst weiss, bisweilen unmöglich, ja streng genommen immer unmöglich, da nichts absolut Gleiches fassbar ist. Vergeltung begnügt sich mit Gleichartigkeit, ja noch mehr mit Gleichwertigkeit von Tat

und Folge und sogar nur mit einer begründeten Proportion zwischen beiden. Ja, die Vergeltung durch das Gleiche ist oft gar keine Vergeltung. Wenn ein Mann, dem seine Frau entführt worden, nun seinerseits die Frau des Entführers raubt, so kann diesem damit der grösste Gefallen geschehen. Gerade wie Reiz und Empfindung, ja als Folge dieser beiden müssen die Tat und ihre Vergeltung nicht einander gleich sein, sondern in Proportion stehen. Und wiederum gerade wegen jener Schmiegsamkeit lässt sich das Prinzip der Vergeltung mit anderen Strafprinzipien kombinieren.

Wenn das Prinzip der Vergeltung so schmiegsam, so durchlässig ist, dann kann es einfach in den anderen Strafprinzipien aufgehen, oder vielmehr diese anderen sind auch Vergeltung. Denn irgend ein Verhältnis von Tat und Folge ist immer gegeben, und gerade der Determinismus besteht auf der Notwendigkeit der Folgen und würde so der beste Lehrer der Vergeltung sein.

Nein, er ist der Leugner der Vergeltung; denn er leugnet die Tat als Tat, als eigene Leistung des Täters, die ihm zuzurechnen wäre; er leugnet Verdienst und Schuld; er lehrt nur Folgen, kein Verhältnis von Tat und Folgen. Vergeltung aber besagt nicht bloss, dass Folgen kommen, sondern, dass die Folgen auf den Täter zurückfallen, dass eine Tat da ist und ihr die Folgen für den Täter entsprechen. Während der Determinismus die Tat auflöst in das Netz der Bedingungen und Folgen, wird durch die Vergeltung die Tat isoliert und in besonderer idealer Kausalität mit ihrer eigenen Folge verknüpft. Das allgemeine Weltverhältnis der Gleichheit von Ursache und Wirkung wird in der Vergeltung individualisiert und eine Tat als Ursache mit einer ihr entsprechenden Wirkung verknüpft. Es ist eine ideale Kausalität; denn die entsprechende Wirkung geschieht meist nicht realiter, sondern soll erst eben durch den Akt der Vergeltung herbeigeführt werden. Die Vergeltung ist so nur die individualisierte und

darum künstliche Kausalität, so wie das Kunstwerk ein individualisierter und darum künstlicher Kosmos, ein Mikrokosmos ist. Im Ganzen der Welt gleicht sich alles aus, in der Kette der Folgen rächt jede Tat sich auf Erden, und die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Insofern hat Liszt recht, die Strafe ist Vergeltung — aber er hat Unrecht, wenn er meint: darum solle sie nicht zur Vergeltung gemacht werden. Nein, wenn sie nicht geformt, nicht zur Vergeltung gemacht wird, ist sie nur ein Bruchstück jener Vergeltung, durch die der Weltlauf jede Tat in ihren Folgen ausgleicht. Doch der Mensch sucht gerade über den natürlichen Weltlauf sich zu erheben und ihn im Leben für sich abzurunden, zu steigern, zu organisieren. Sollen wir auf Wissenschaft und Technik verzichten, weil das Leben uns von selber Erfahrungen und Bewegungen bringt? Logisch und praktisch, künstlerisch und moralisch hat der Mensch den Drang zum Mikrokosmos, zum Ganzen auch im Einzelnen, zum Ausgleich im Individuellen, und darum sucht er den künstlichen Ausgleich der einzelnen Tat durch die Vergeltung, eine Anticipation des kosmischen Weltausgleichs, — beruht nicht auch darauf die poetische Gerechtigkeit?

Aber was hat diese Individualisierung der Tat in der Vergeltung für einen praktischen Wert?

Einen ungeheuren erziehlichen. Ja, die Vergeltung begründet erst die moralisch-rechtliche Erziehung, die der Determinismus aufhebt; denn er vergleichgültigt die Tat zu einer Welle im Meer der Bedingungen und Folgen; er entwertet das Recht zum Schutzmittel der Gesellschaft; er vernichtet den Täter, indem er ihm die Verantwortung nimmt. Die Vergeltung aber spricht: bedenke, was du tust, und bedenke, was du getan hast. Denn wisse, deine Tat ist kein beliebiges Geschehen, sie hebt sich Beachtung fordernd aus dem Strom des Geschehens empor, sie ist ein Geschehnis von eigener Bedeutung, das seine eigene Folge fordert, wie der

laute Ruf in den Bergen sein Echo weckt, wie der starke Reiz zur Reaktion in der Empfindung drängt. Wisse, deine Tat ist ein Schwerwiegendes, Besonderes, sie ist eine Durchbrechung der Regel, der Ordnung. Und die Ordnung muss wieder eingerenkt werden durch den Ausgleich; die Tat bleibt nicht isoliert. Das lehrt gerade die Vergeltung, die nicht nur die Tat durch ihre eigene Folge ehrt, sondern weiterspricht: Wisse, es gibt ein Recht; es gilt — denn es muss wieder hergestellt werden. Die Vergeltung ist einfach der Ausdruck dafür, dass das Recht ein Wert ist; denn sie besagt, dass es nicht verletzt werden darf, dass seine Verletzung wieder gut gemacht werden muss. Die Vergeltung ist nur die Selbsterhaltung des Rechts. Wer die Vergeltung aufhebt, vernichtet das Recht. Die Vergeltung allein erzieht zur Achtung vor dem Recht, nicht die Gesellschaft. Die Gesellschaft kann so gut wie das Individuum das Recht beugen.

Aber sie braucht das Recht; das Recht ist das Mittel zum Bestehen der Gesellschaft.

Nein, die Gesellschaft kann auch durch Liebe, durch Interessenvereinigung, sogar durch Rechtsbeugung, durch Gewalt bestehen. Brauchen die Tierstöcke das Recht? Ja, die Gesellschaft kann auch durch Recht zugrunde gehen, wie eine Räuberbande rechtlich sich selbst vernichten müsste. Fiat justitia, pereat mundus. Nur die schon rechtlich gewordene, schon Recht enthaltende Gesellschaft braucht das Recht, nur die schon Rechte der Individuen anerkennende. Das Recht vergilt; aber es vergilt dem Individuum, es macht verantwortlich. Und so spricht die Vergeltung zum dritten Mal: Bedenke die Tat, es ist deine Tat, und wisse, die Folge fällt auf dich. Verantwortlichkeit ist Anspruch auf Vergeltung, wie Vergeltung Ausdruck der Verantwortung, und Verantwortlichkeit und Vergeltung bedingen sich wie Schuld und Sühne. Die Schuld ruft nach der Sühne, nach der Vergeltung, wie die Geldschuld nach der Einlösung, wie die

Dissonanz nach der Auflösung; Schuld und Sühne gehören begrifflich zusammen; Schuld ist eben das, was nach Vergeltung ruft, die ja Selbstvergeltung, Busse sein kann. Wer die Vergeltung aufhebt, hebt tatsächlich ihren Komplementärbegriff Schuld auf. Der Determinist tut es. Er kann nicht vergelten, weil er nicht verantwortlich machen, nicht schuldig sprechen kann.

Aber er reagiert doch auch gegen den Verbrecher?

Doch nicht als verantwortlichen Täter.

Ja, er reagiert gegen ihn, weil er so gehandelt.

Ich glaubte, der Positivist wolle nicht strafen, quia peccatum est, sed ne peccetur.

Wenigstens Ferri will dem Täter die soziale Reaktion fühlbar machen, nur weil er der Täter ist.

Derselbe Ferri, der nicht mehr vergelten will? Aber er darf ja auch gar nicht vergelten; denn jener musste so handeln.

Ja, weil er so war, und so kann gerade nur der Determinist verantwortlich machen; denn er trifft den Menschen, aus dessen Natur die Tat notwendig folgt. Und Ferri macht den Urheber einer antisozialen Handlung verantwortlich, ob er normal oder abnorm, seiner Umgebung gleich oder ungleich ist.

Dann muss er nicht nur den gemeingefährlichen Geisteskranken verantwortlich machen, sondern auch das reissende Tier, die wuchernde Pflanze, den überschwemmenden Bach, die sich nicht minder nach ihrer Natur verhalten; dann müsste es auch Vergeltung heissen, wenn er den Irren einsperrt, das Raubtier tötet, die Pflanze beschneidet, den Bach eindämmt. Doch die Vergeltung hängt an der menschlichen Freiheit; denn sie hängt an der Schuld.

Aber muss es denn durchaus sein, dieses Schuldigsprechen und Vergelten? Riecht's nicht nach Mittelalter, nach Blut? Wollen wir noch länger Pharisäer und Ketzerrichter

spielen? Sind nicht die Positivisten dagegen die Träger und Förderer moderner Humanität, da sie nicht mehr vergelten wollen?

Dafür aber wollen sie in rücksichtslosem Kampf den Verbrecher unschädlich machen. Der konsequente Verfechter des reinen Gesellschaftsschutzes wird im Blute waten müssen und jedenfalls dauernder Ketten und Fesseln auferlegen als der Vergeltende.

Aber Vergeltung kann auch grausam sein.

Kann sie grausam sein, da sie höchstenfalls dem Täter gibt, was er verdient? Doch Vergeltung als solche ist relativ; sie braucht, wie gesagt, nicht Gleiches wiederzugeben; sie kann und soll nur Entsprechendes wiedergeben. Sie bestimmt sich ja nicht nach der Tat, sondern nach dem Wert der Tat, nach den erweckten Gefühlen und trägt darin die Tendenz der Individualisierung und Humanisierung.

Auch der Positivist ist kein Henker. Er wird sich begnügen, den Verbrecher durch Einsperrung unschädlich zu machen; aber er wird ihm nicht mehr das entehrende Brandmal der Schuld aufdrücken, er wird ihn als Kranken bemitleiden.

Ich dachte, er wolle ihn als sozialen Feind bekämpfen? Aber er weiss wohl selbst nicht, ob er mehr mit Vargha mitleidig weinen oder mit Ferri rücksichtslos kämpfen soll. Liszt schwankt zwischen den Extremen, und die Positivisten müssen schwanken zwischen Mitleid und Hass, zwischen Sentimentalität und Brutalität; denn es fehlt ihnen das Kriterium dazwischen: die Gerechtigkeit.

Ob nun der Positivist den Verbrecher als Feind oder als Kranken nimmt, jedenfalls wird er ihn auch zu bessern suchen.

Ja, äusserlich, und darin hat schon v. Liszt die heutige Behandlung der Irren und der Gefangenen verglichen.

Nein, auch innerlich wird er ihn bessern; er wird ihn antreiben, sich zu ändern.

Aber der Verbrecher wird ihm antworten: ich bin Determinist; es ist verlorene Mühe: ich kann meine Natur nicht ändern.

So wird der Positivist seine Motive ändern, ihm zeigen, dass ihm Gutestun Vorteil, Uebeltun Schaden bringt.

Der Verbrecher aber wird antworten: das ist Vergeltung; doch ich glaube nicht an eine natürliche Vergeltung; denn ich habe erfahren, wie oft dumme Gutmütigkeit zu Schaden kommt und schlauer Betrug Gewinn bringt, ich ändere mich nicht.

Dann wird der Positivist mit Strafe drohen.

Also doch! Der Verbrecher aber wird ihn rückständig schelten und inkonsequent, dass er als Determinist noch vergelten will, und wird erklären: Strafe für notwendiges Tun ist nackte Grausamkeit; ich nehme die Strafe nicht an.

Da wird ihn der Positivist beim Ehrgefühl packen und Uebeltun als erbärmlich schildern und es eine Schande nennen, länger noch den versorgungsbedürftigen „Verbrecher“ zu spielen, wenn man sich bessern kann.

Der Verbrecher aber wird den Positivisten fragen, ob er noch länger den Ketzerrichter und Pharisäer spielen wolle, und mit welchem Recht er das Verhalten des Determinierten erbärmlich und schändlich nenne und ihm damit das Brandmal der Schuld aufdrücke, also eben das tue, was er selber — ein Pharisäer gegen den Pharisäer, ein Ketzerrichter des Ketzerrichters — dem Indeterministen zum schweren Vorwurf macht. Doch der Indeterminist wird wenigstens nicht inkonsequent, wenn er noch so sehr schilt; denn er glaubt an Schuld. Der Determinist aber darf nicht schelten und muss alle Entrüstung zu Hause lassen und allen Appell an das Ehrgefühl und alles wahre Lob und allen Tadel; denn der gebundene Wille verdient weder Lob noch Tadel.

Aber man wertet doch auch Eigenschaften, die notwendig anhaften.

Man wertet sie wie Naturerscheinungen, die man schön oder hässlich, nützlich oder schädlich findet; aber man lobt sie nicht und tadelt sie nicht. Man lobt und tadelt nur Verantwortliches, und der gebundene Wille ist nicht verantwortlich. Ohne Schuld keine Schande! Der Positivist aber raubt sich vielleicht die beste Waffe im Kampf gegen das Verbrechen, indem er ihm seine Schande nimmt. Man lasse dem Gefängnis nur die leiblichen Beschränkungen, und es kann für viele nicht mehr Schrecken haben als schwerer Militärdienst, Bergwerksarbeit u. a. dgl. Aber man nehme ihm alle Arbeit und Entbehrung, alles Düstere und Strenge, man mache es zu einem Freudenhaus und lasse ihm nur seinen entehrenden Charakter, und es wird für viele seine ganze Schreckenskraft bewahren. Die Furcht vor Schande, behauptet schon Locke, halte mehr Leute vom Unrechttun ab als die Angst vor Kerker und Hölle. Die Positivisten meinen gegen Juristen zu fechten, indem sie dem Verbrechen die Schande der Schuld, und den Strafmitteln ihren entehrenden Charakter nehmen wollen, aber sie kämpfen gegen eine viel grössere Macht, die hinter der Justiz steht. Reformiert, mildert oder schärft alle Strafmittel, — wie sehr sie Strafmittel sind, ob sie entehrend wirken, darüber entscheidet im letzten Grunde nicht ihr, darüber kann auch alle Justiz der Welt nicht entscheiden, sondern nur die communis opinio, nur das Ehrgefühl des Volkes. Ihr meint ein paar Gesetze zu ändern, aber ihr müsst das moralische Gefühl der Menschen ausrotten, ihr müsst der Menschheit völlig die Seele umkehren und das Herz ausbrechen, wenn ihr dem Verbrechen seine Schuld, der Schuld ihre Strafe, der Strafe ihre Schande nehmen wollt. Denn Wach hat recht: „Die gesamte Kulturwelt legt Zeugnis ab für den Begriff der sittlichen und der Rechtsschuld.“

Aber die Menschheit wandelt sich in der Kultur und hat schon manche tiefgewurzelten Anschauungen preisgegeben.

Doch ihr moralisches Bewusstsein, ihr Ehrgefühl, ihr Richterurteil hat sich nur geschärft und vertieft; aus groben Körperstrafen wurden Freiheitsstrafen; aus Freiheitsstrafen wird die sich humanisierende Vergeltung immer mehr blosse Ehrenstrafen machen. Die Strafe bleibt, und das Rechtsgefühl, das Schuld und Strafe wägt, hat sich gerade, indem es milder urteilt, nicht nivelliert, nicht abgestumpft, sondern verfeinert. So zeigt es Binding und nach ihm v. Rohland: „Vom Standpunkte des Determinismus aus müsste man erwarten, dass die zunehmende Erkenntnis in die von ihm entdeckte Wahrheit im Laufe der Zeit das Gebiet der Schuld allmählich einschränkte — als Endziel der Entwicklung — die Wandlung von Schuld in Kausalität —. Im Gegensatz hierzu lehrt indessen die Rechtsgeschichte, dass die Rolle, welche das Schuldmoment in derselben spielt, sich nicht in absteigender, sondern in aufsteigender Linie bewegt. Die Kluft, welche Freiheit und Unfreiheit, Schuld und Nichtschuld trennt, wird nicht überbrückt, sondern vertieft. Die Grenze zwischen Schuldfähigkeit und -unfähigkeit hat das Recht im Laufe der Zeit immer klarer erfasst. — Für diese Ergebnisse rechtsgeschichtlicher Entwicklung vermag der Determinismus keine Erklärung zu geben, sie stellen ein Rätsel, eine Unbegreiflichkeit dar. Dem Deterministen muss die Entwicklung der Schuldlehre als die Geschichte eines beklagenswerten Irrtums erscheinen." Vielleicht kann man noch mehr sagen: die Deterministen meinen in ihrer Betonung anthropologischer und soziologischer Tatsachen Schuld und Zurechnungsfähigkeit aufzuheben, während sie damit vielmehr die Unterscheidung von Schuld und Unschuld, Zurechnungsfähigkeit und Unzurechnungsfähigkeit fördern und somit selber der Entwicklung der von ihnen

verpönten Schuldlehre dienen. Mit ihrer Leugnung der Schuld sind sie nur Advokaten, die das Richterurteil verfeinern helfen.

Also wird die Justiz weiter schuldig sprechen und strafen?

Ja, so lange sie die Justiz ist. Aber meinst du denn, Schuld und Strafe seien nur juristische Begriffe, weil man ein paar ihrer extremen Formen auf die Wage der Themis legt? Schuld und Strafe wohnen ja urtief im Bewusstsein der wollenden und urteilenden Menschen; unser ganzes Leben ist unaufhörlich beschäftigt, Verdienst und Schuld, Lob und Vorwurf, Lohn und Strafe abzuwägen. Das praktische Leben ist voll davon und nicht minder die gesellige Unterhaltung, die Religion nicht minder wie die Poesie. Wollt ihr Menschen, die nicht mehr Schuld und Sühne kennen, so müsst ihr neue Menschen schaffen, die keine Menschen wären —

die aber vielleicht die menschlichsten Wesen wären, die alles verzeihen, weil sie alles verstehen.

Wer alles verzeiht, verzeiht überhaupt nicht mehr; er registriert nur, er wird sich weder entrüsten noch begeistern, er wird kalten Herzens sein.

Aber er wird wenigstens Menschen nicht mehr verachten und ehrlos machen; er wird den Verbrecher gleich dem Irren und Kranken für unzurechnungsfähig, für unverantwortlich erklären.

Gibt's schlimmere Verachtung als einem Menschen die Zurechnungsfähigkeit, die Verantwortlichkeit abstreiten? Es heisst nichts Anderes als ihm den Menschencharakter, die Persönlichkeit abstreiten. Der Indeterminist straft den Verbrecher, weil er ihn als Menschen achtet, als verantwortliches Wesen, als Autor seiner Taten. In aller Strafe, selbst der Todesstrafe, liegt noch eine Anerkennung der Persönlichkeit; in der wahren Vergeltung, in der schwersten Sühne

liegt eine Wiederherstellung der Persönlichkeit. Doch in der Aberkennung jeder Verantwortlichkeit liegt nur Vernichtung der Persönlichkeit, liegt eine Dekapetierung, liegt die wahre Hinrichtung. Es gibt einen Stolz der Schuld, und der wahrhafte Mann wird lieber schuldig als unzurechnungsfähig sein wollen und sicher lieber vor Richtern als vor Psychiatern stehen.

Dann wird er sehr unmodern sein.

Weisst Du keinen schlimmeren Vorwurf? Aber ist er wirklich so unmodern, der Stolz der Schuld in einer Zeit, die Stirner erneuert, der da sprach: „ihr seid nicht so gross wie ein Verbrecher", in einer Zeit, da Nietzsche Cesare Borgia krönt und das Hochgefühl und den Titanenstolz dessen lehrt, der Gesetzestafeln zerbricht, in einer Zeit, da voll Sehnsucht jeder Fant sich aufrecken möchte zur Persönlichkeit? Und in dieser Zeit laufen die Menschen aus der strengen Zucht des Rechts wie aus der Schule, lassen sie sich von den Psychiatern Entschuldigungszettel schreiben und sich unter Kuratel stellen als unzurechnungsfähig, lassen sie sich also ihre Persönlichkeit abdekretieren. Welcher Hohn! Die Zeit, die den Menschen zur Persönlichkeit erheben will, nimmt ihm zugleich die Verantwortung! Den gemeinsten Verbrecher ehrt ihr mehr, indem ihr ihn verachtet, ihn im tiefsten Kerker verschmachten lasst, als das geliebteste Wesen, das ihr in Sammet und Wohlgeruch kleidet, aber für unzurechnungsfähig erklärt. Denn, indem ihr verachtet und straft, ehrt ihr im Verbrecher noch den Menschen, an den ihr Ansprüche stellt, wenn sie auch nicht erfüllt werden, und dem ihr die Kraft zutraut, Gutes oder Böses wirklich zu wollen. Indem ihr die Zurechnungsfähigkeit absprecht, macht ihr den Menschen zur Sache, die man putzt und flickt, schützt und verwahrt — und in Sammet und Wohlgeruch verwahrt man auch Steine.

Unsere Verbrecher legen meist mehr Wert auf gute

materielle Behandlung als auf Wahrung ihrer Menschenwürde.

Glaubst du denn wirklich, der Positivist werde sie nur mit liebevoller Menschlichkeit behandeln und das Grauen vor dem Verbrecher verlieren oder auch nur verlieren wollen? Selbst Ferri wünscht mit Ardigo: „Um das sittliche Bewusstsein in der Menschheit wachzuhalten“, möge den schlimmen Verbrechern gegenüber ein Abneigungsgefühl bestehen bleiben, wie man es vor scheusslichen und giftigen Tieren hat. So weit wird der Abscheu des Indeterministen vor dem Verbrecher kaum gehen, um so weniger, als er nicht einsehen wird, was Ekel und Furcht, wie man sie vor scheusslichen und giftigen Tieren hat, mit dem sittlichen Bewusstsein zu tun haben, dessen Wachhaltung also auch der Positivist nötig findet! Der Indeterminist braucht an Humanität dem Positivisten nichts nachzugeben, ja er muss ihn übertreffen; er wird von allen Besserungsmethoden des Positivisten lernen, aber er wird immer einen Besserungsfaktor mehr haben, der jenem versagt ist: die eigene Mithilfe des Verbrechers, an dessen Willen er appelliert. Der Positivismus wird dadurch noch nicht verwirklicht, dass alle, die Verbrecher zu behandeln haben, Deterministen werden. Diese Probe mag er vielleicht noch bestehen. Aber er darf von seinem praktischen Recht nicht reden, bevor er die Frage beantwortet, wie es wird, wenn in unvermeidlicher Konsequenz auch alle Verbrecher Deterministen werden und den Determinismus als Waffe aufnehmen gegen jeden Besserungsversuch.

Nun zur Besserung hat sich jedenfalls das bisherige Strafsystem des Indeterminismus mit seinem Prinzip der Vergeltung zur Genüge als wirkungslos erwiesen.

Dass unser Strafsystem reformbedürftig ist und gerade nach Richtungen, in denen die Positivisten nur vorangehen und nicht einmal allein vorangehen, mag man getrost zu-

geben. Aber gerade das eigentliche Strafsystem, d. h. die Vergeltung, drängt zur Entwicklung, drängt, wie gesagt, zu immer feinerer Individualisierung. Denn die Vergeltung geht ja nicht auf Mechanismen, sondern auf fühlende Wesen und muss mehr oder minder der Differenz ihres Gefühls nachgehen. So fordert gerade die Vergeltung, was die Positivisten gegen sie zu fordern glauben: dass der rückfällige Verbrecher schwerer zu bestrafen ist, weil eben sein Gefühl stumpfer geworden ist. Reiz und Empfindung wachsen ja nicht gleichmässig — darin liegt, dass die Vergeltung nicht mechanisch sein kann. Aber sie wachsen bekanntlich im Wesentlichen proportional — darin liegt, dass es ein Vergeltungssystem geben kann und dass es sich entwickeln muss. Im allgemeinen hat jede Zeit das Strafsystem, das sie verdient. Darin liegt, dass jede neue Zeit reformieren muss. Aber das Strafsystem als solches, d. h. als Vergeltungssystem überhaupt aufzugeben, mag man versuchen, wenn man gefunden, dass es vergeblich und nutzlos ist, Uebeltätern irgend das Rechtsgefühl zu stärken und überhaupt irgend einen Sinn für Schuld und Sühne beizubringen, und man mag die juristische Strafe als solche abschaffen, wenn man gefunden, dass auch sonst in der häuslichen, in der schulmässigen und in der militärischen Erziehung die Strafe sinnlos ist. Man mag das Strafsystem der Jahrtausende wirkungslos nennen, aber dann soll man erklären, warum Lombroso den Verbrecher einen Atavismus nennen konnte, und wie eben doch Staat und Kirche mit ihrer für die Groben oft groben Vergeltung die Erziehung von Wilden zu Menschen vollführen konnten. Die ganze Kraft rechtlich-moralischer Erziehung ist hier beschlossen in dem Gedanken der Vergeltung: du bist der Täter; du bist verantwortlich; dein ist die Schuld; dein die Busse. Aber nehmt die Freiheit, und alles stürzt zusammen; es gibt keine Schuld; es gibt nichts zu vergelten; es gibt keinen verantwortlichen Täter, kein Sollen und keinen Sollenden,

und das heisst: es gibt keine Erziehung, keine Moral, kein Recht, es gibt nur Müssen und Müssende, nur einen unendlichen Ablauf notwendiger Geschehnisse, und Strafprozesse sind so unsinnig wie Tierprozesse.

Moral

Nun ja, das Strafrecht als solches wird begraben werden — das geben ja die konsequenten Deterministen zu.

Dann scharre nur bald die Moral in dasselbe Grab. Du willst das Strafrecht begraben, weil, wie v. Liszt ja zugibt, die Begriffe Schuld und Sühne beim Determinismus ihren Sinn verloren haben? Aber siehst du denn nicht, dass das Strafrecht diese Begriffe aus der Moral bezogen hat, dass es mit ihnen nur das moralische Urteil ausgestalten und durchsetzen will? Das moralische Urteil verliert seinen Sinn, wenn die Begriffe Schuld und Sühne ihren Sinn verlieren. Die Positivisten glauben gegen das juristisch Formelle zu kämpfen, sie kämpfen in Wahrheit gegen das Moralische im Strafrecht. Was das Recht vor dem selbst von Liszt verpönten Aufgehen in sozialer Hygiene und Politik noch bewahrt, ist nur eine Kleinigkeit: die Moral, deren ausführende Hand die Strafjustiz ist.

Und für den Deterministen gibt's nun einmal keine Schuld?

Nein, wenn er klar und konsequent ist, und viele Leugner der Willensfreiheit geben es ja offen und ehrlich zu. Doch will ich als eine Ausnahme den sonst scharfsinnigen und ehrlichen Deterministen Adickes nennen, der die Schuld auch ohne Willensfreiheit zu retten sucht. Sie sei gegeben, wenn eine Verpflichtung vorliegt, wenn sie dem Menschen bekannt ist und wenn er sie trotzdem nicht erfüllt. Aber diese Merkmale genügen nicht, eine Schuld hervorzubringen. Der Mensch kann eine ihm bekannte Verpflichtung auch nicht

erfüllen, weil er zu dumm, noch zu unwissend, zu körperschwach, zu kurzsichtig oder sonst äusserlich gehindert ist — wird er sich darum schuldig fühlen? Adikes fragt selbst: warum entwickeln sich nicht aus dem Bewusstsein unserer Dummheit oder Hässlichkeit Schuldgefühle? Antwort: „Von Schuld kann nur da die Rede sein, wo eine Verpflichtung vorliegt. Letztere ist aber nur da möglich, wo es sich um Verhältnisse handelt, deren Aenderung in menschlicher Macht steht.“ Ganz recht, die Aenderung, das Anderssein oder Andershandeln steht aber eben nach dem Determinismus im Augenblick der Tat nicht in der Macht des Menschen, und folglich darf er sich nicht schuldig fühlen. Aenderung an sich ist möglich; auch der Hässliche kann sich verschönen, der Schwache sich stärken, der Unwissende wissend werden. Aber im Augenblick der Tat, auf den es doch ankommt, ist der determinierte Wille genau so wenig änderungsfähig wie der hässliche Leib und der schwache Intellekt, und daher ebenso wenig schuldig. Der determinierte Mensch kann niemals anders handeln, als er handelt, d. h. er ist ein Müssender, ob er's nun innerlich ist oder äusserlich, ob der Kopf muss oder die Hände, ob er nur jetzt oder immer so handeln muss. Der Müssende aber ist schuldlos. Die Tat wälzt da ihre Schuld auf ihre Bedingungen, und die Bedingungen wälzen sie auf die Bedingungen der Bedingungen, und so flieht die Schuld auf der unendlichen Kette der Bedingungen aus der Welt hinaus. Zwar bestreitet Adickes, dass der Mensch nur ein Durchgangspunkt für Kausalzusammenhänge sei, die in seiner Umgebung beginnen und sich über ihn hinaus fortpflanzen, ohne dass er ihnen den Stempel seiner Individualität aufprägen könnte. Aber wer ist denn diese Individualität? Sie ist in allen Stücken gegeben durch Ahnen und Umstände, also völlig auflösbar in ihre Bedingungen, in den Kausalzusammenhang. Adickes hat das schöne Wort geprägt von den „Ganzen“

und den „Halben" in der Kausalauffassung. Doch ein „Halber" ist eben, wer als Determinist bei der Individualität stehen bleibt, ihre Schuld festhält, die sich bei „ganzer" Auffassung auflöst in den Kausalzusammenhang.

Aber hängt denn die Moral an der Schuld? Muss denn die Moral etwas so feindlich Düsteres sein, immer nur von Schuld, Sünde, Verbrechen reden, immer nur Sühne, Busse, Strafe fordern, immer nur sich entrüsten?

Nein, sie kann ja auch ein sonniger Hymnus sein und Tugend und Helden preisen. Immer aber wendet sie sich mahnend oder wertend, fordernd oder richtend an den Willen, der sich selbst bestimmt. Mit der Selbstbestimmung hört nicht nur die Schuld, sondern auch das moralische Verdienst auf, hört die Pflicht auf, die moralische Mahnung und Erziehung; denn vom Müssenden kann man nichts fordern, und die Mahnung zur Besserung ist für den Determinierten so sinnlos wie die Mahnung zu wachsen oder schöner zu werden oder witziger.

Aber die moralische Wertung hört nicht auf; nur muss man eben die Moral nicht individualethisch nehmen, sondern unter dem moralisch Wertvollen den sozial Tüchtigen verstehen — was bedarf's dazu der Selbstbestimmung, des freien Willens?

Der moralisch Wertvolle der sozial Tüchtige? Die Moral also richtet über soziale Tüchtigkeit? Doch über militärische Tauglichkeit, die ja auch eine soziale ist, urteilt doch wohl die Ersatzkommission, — oder ist der Stabsarzt hier Vertreter der Moral?

Ich meine natürlich nicht, dass die Moral allein die Richterin über soziale Tüchtigkeit ist; sie urteilt nicht über die spezielle berufliche Tüchtigkeit.

Doch über die gesellschaftliche, z. B. ob jemand ein guter Tänzer oder Causeur ist?

Das ist auch eine spezielle Tüchtigkeit; die Moral urteilt über die allgemeine soziale Tüchtigkeit.

Heisst das über die Tüchtigkeit in allen sozialen Funktionen, so dass moralisch nur ist, der in allem tüchtig ist, zugleich ein tüchtiger Arzt, Advokat, Steuermann, Makler, Regisseur, Friseur, Heiratsvermittler, Toastredner?

Hör' auf; ich sagte dir schon, das Moralische liegt zwar in sozialer Tüchtigkeit, aber nicht in jeder sozialen Tüchtigkeit.

Aber in welcher liegt es denn? In einer speziellen soll es nicht liegen, in der allgemeinen aber auch nicht, und wirklich: es kann einer sogar ein Ausbund sozialer Tüchtigkeit, der brauchbarste Mensch und doch ein Schurke sein. Und wiederum kann ein sozial unbrauchbarer, als untüchtig verworfener Mensch ein moralischer Held sein.

Ja, wenn er nur guten Willen hat, wie der sozial brauchbarste Mensch unmoralisch ist, wenn er seine Fähigkeiten nicht anwenden will, sondern freiwillig schlecht handelt.

So hat also die Moral nichts mit der Tüchtigkeit zu tun, sondern nur mit dem Willen. Der Wille ist in allem Tun, und darum ist in allem Tun ein moralisches Interesse, aber nicht im Tun als solchen, nicht im Tunkönnen, nur im Tunwollen, nur im Tun, soweit es freiwillig, so weit es aus der Selbstbestimmung des Menschen folgt. Vor dem gebundenen Willen schweigt die Moral; was soll sie dem Müssenden sagen? Sie spricht richtend und fordernd nur zu dem, der schuldig werden kann. Mit dem freien Willen schwindet alles moralische Interesse aus der Welt.

Ich gebe zu, die Moral hängt am Willen, aber warum am freien Willen?

Ist der Wille gebunden, dann beansprucht er kein eigenes Interesse mehr, dann geht er den Weg, der ihm gewiesen ist, dann liegt alles Interesse nicht am Willen als solchen, der doch sich nicht selbst bestimmen, keine selbständige, nur

die gegebene Bahn gehen kann, dann liegt eben alles Interesse nur in dem, was den Willen bestimmt, nur im Inhalt des Wollens; dann hat mein Wollen ein egoistisches Interesse oder ein Familieninteresse oder ein politisches oder ein industrielles oder ein hygienisches u. a. m., aber kein moralisches Interesse; denn dieses hängt nicht am Was, am Inhalt des Wollens, der als solcher immer schon ein anderes Interesse und nichts spezifisch Moralisches hat, sondern am Ob und Wie des Wollens, an der Möglichkeit, sich anders zu entscheiden, an der Selbstbestimmung, an der Freiheit. Tatsächlich hat auch für den modernen Deterministen der menschliche Wille kein moralisches Interesse, sondern ein kriminal-politisches oder sozial-hygienisches. Ein Lebensinhalt kann mehr oder minder grossen Anlass zu moralischer Betätigung geben, je nachdem seine Verwirklichung mehr oder minder Aufwand von Selbstbestimmung fordert; aber der Inhalt als solcher kann auch amoralisch gedacht werden, es kann gedacht werden, dass all dieselben Inhalte verwirklicht werden, dass all dieselben Handlungen geschehen ohne jedes moralische Interesse, einfach, wenn sie unfreiwillig geschehen. Ein notwendiger Ablauf hat kein moralisches Interesse, es sei denn, dass er Folge einer Schuld, kurz einer freien Willensbestimmung ist. Mit dem freien Willen versinkt die Moral. Denn die Moral ist nur die Arena des freien Willens, der da sich entfaltet, strebt und kämpft, dem da Ziele gesteckt sind, der da gemessen wird. Der gebundene Wille hat keine eigene Entfaltung, kein eigenes Interesse, sondern alles Interesse geht von ihm über auf die Mächte, die ihn binden.

Der gebundene Wille kann aber sozial sein, und dann ist er moralisch. So hat es doch ein moralisches Interesse, ob auch ein gebundener Wille mehr oder minder sozial gerichtet, sozial nützlich ist.

Dann hat es auch ein moralisches Interesse, ob eine

Feuerspritze mehr oder minder praktisch und damit sozial nützlich ist. Willst du einfach das Soziale moralisch nennen, so ist das nicht eine beweisbare These, sondern eine Geschmackswillkür, und über Nomenklaturen kann man im letzten Grunde nicht streiten. Es ist nicht gerade sehr praktisch, zwei Namen auf dieselbe Sache zu wenden, und es wird dir selber nicht leicht eingehen, alles Moralische, auch die Individualtugenden der Mässigkeit, Besonnenheit und ähnliche sozial zu nennen und alles Soziale als solches moralisch, also nicht nur jeden Journalisten und Schauspieler, sofern sie sozialer sind als der einsame Denker und Lyriker, auch jeden Rauchklub, jeden Omnibus und jede Strassenlaterne, auch jede Reklame, jede Prostitution, auch jede Claque und Clique, jeden Spielklub, jede Diebsgenossenschaft.

Die kleinere Gruppe, zumal, wenn sie sich gegen die grössere kehrt, kurz das partikulare Interesse ist minder sozial und also minder moralisch.

Dann verdiente Andreas Hofer die Hinrichtung, dann hat die Majorität immer das moralische Recht, dann ist Russland vierzig Mal moralischer als die Schweiz, eine Schafherde moralischer als die heilige Familie, ein rasender Strassenpöbel moralischer als der stille Mönch in der Thebais.

Ich sagte dir schon, dass ich nicht alles Soziale für moralisch halte.

Du darfst auch nicht alles Moralische für sozial halten; eben der stille Mönch, der seine Begierde niederkämpft, bleibt moralisch auch in der Wüste. Sozial und moralisch kreuzen sich, aber du selber kannst sie nicht eins setzen. Suche das spezifisch Moralische, du wirst es immer nur im freien Verhalten des Willens finden. Der gebundene Wille interessiert nur durch sein Woher und Wohin, durch seine Bedingungen und Folgen, durch seinen Ursprung und seine Richtung, aber nicht durch sich selbst, nicht als Wille, da er als solcher

nichts Selbständiges hat, sondern absolut abhängig ist. Ich wiederhole: der gebundene Wille mag ein soziales Interesse haben, ein psychiatrisches, politisches, ökonomisches, ästhetisches, historisches, kurz irgend ein Interesse, doch ein moralisches hat er nicht.

Aber wenn es Engel gibt, die gut handeln müssen?

So haben sie ein moralisches Interesse als Vorbilder für Menschen, die auch schlecht handeln können.

Wenn aber alle aus Notwendigkeit gut handelten?

Dann wäre Moral überflüssig.

Doch wenn sie aus Notwendigkeit schlecht handelten?

Dann wäre Moral erst recht überflüssig; denn sie würde nichts nützen. Im absolut notwendigen Weltablauf ist die Moral gerade so sinnlos wie in der Arbeit einer Maschine.

Geistesfreiheit

Wie kannst du hier eine Maschine vergleichen, die doch bewusstlos, mechanisch läuft? Der Determinist macht doch mit der Leugnung der Willensfreiheit das Menschenleben nicht einfach zum mechanischen Prozess.

Ja, er tut es.

Aber er lässt doch statt der Willensfreiheit die Geistesfreiheit, die vor dem Versinken in den Mechanismus bewahrt.

Was nennst du Geistesfreiheit?

Die intellektuelle Freiheit, die den Menschen über das Tier erhebt.

Jeden Menschen?

Nein, nur den geistig reifen, normalen, gesunden. Ich meine die Freiheit des Denkens, von der auch Schopenhauer redet, die dem Kinde, dem Trunkenen, dem Geisteskranken fehlt.

Erinnere dich, dass nach der modernen Psychiatrie Geisteskrankheit eben so gut eine Krankheit der Triebe, der Gefühle sein kann wie des Denkens.

Nun, so nenne, was dem Geisteskranken fehlt, die Zurechnungsfähigkeit.

Der konsequente Determinist kann Zurechnungsfähigkeit nicht anerkennen und tut es auch nicht; bei allgemeiner Determination hat kein Mensch auf Zurechnungsfähigkeit mehr Anspruch als der andere.

Nun, so nenne es Wahlfreiheit, was den Geisteskranken vom gesunden Geist unterscheidet.

Heisst das, der gesunde Geist hat die Freiheit zwischen seinen Motiven zu wählen?

Nein, er muss dem stärksten folgen.

Oder heisst Wahlfreiheit, er hat die Freiheit seine Motive zu wählen, sie selber zu setzen? Du schweigst? Aber der Determinist muss es verneinen, und also kennt er überhaupt keine Wahlfreiheit. Denn sowohl die Motive wie die Entscheidung zwischen ihnen, beides ist dem Menschen gegeben.

Aber es gibt doch nun einmal eine Geistesfreiheit, die der Denker hat, aber der Kretin nicht hat. Der ist geistig gebunden, halb gelähmt; aber der Denker kann denken, wie er will.

Und er will, wie er muss — laut dem Determinismus. Denken und Forschen, sagt Maudsley, sind dem Jagen eines Jagdhundes vergleichbar. Sein Laufen und Schnüffeln sind seine eigene Tätigkeit, aber der Geruch, dem er nachspürt, und die Fährte, der er folgt, stammen nicht von ihm selbst. Noch deutlicher nimmt dir der Physiologe Ziehen den Schein von Willkür und Aktivität beim Denken. „Wir können nicht denken, wie wir wollen, sondern wir müssen denken, wie die gerade vorhandenen Assoziationen bestimmen." In der ja unwillkürlichen Bildung und Weiterbildung der Assoziationen siehst du den Mechanismus des Denkens. Und begreifst du's nicht? Hätte der Mensch die Freiheit des Denkens, so hätte er auch die Freiheit des Wollens; denn er hätte mit dem Denken die Freiheit, sich Motive und Zwecke zu setzen; er hätte die Freiheit der Vorstellungen, die sein Wollen mehr oder minder bestimmen. Die Freiheit des Wollens steht und fällt mit der Freiheit des Denkens, und darum muss der Determinist auch die Freiheit des Denkens bestreiten. Und deutlicher noch: das Denken ist doch ein geistiges Handeln, überhaupt ein Geschehen. Die Freiheit des Denkens würde bedeuten, dass es ein Handeln, ein Geschehen gibt, das der Kausalität nicht untersteht — aber der Determinismus ruht auf der Unverbrüchlichkeit der Kausalität.

Darum träumt Mill in seiner Logik von dem Ideal einer Geisteswissenschaft, die uns in den Stand setzt, mit derselben Gewissheit vorauszusagen, wie ein Individuum sein ganzes Leben hindurch denken, fühlen und handeln wird, womit die Astronomie uns erlaubt, die Orte und Verfinsterungen der Himmelskörper vorauszusagen. Die Freiheit des Denkens würde die Weltnotwendigkeit durchbrechen.

Natürlich, es kann keine Freiheit des Denkens geben.

Ich glaube, du ahnst gar nicht, was du damit sagst, in welchen Abgrund hier der Determinismus uns und schliesslich sich selber stürzt. Bedenke, was es heisst: Du denkst nicht in freiem Urteil, du denkst nur, wie du denken musst, du schwebst nicht selbständig richtend über deinen Gedanken, deine Gedanken stehen auch nicht vor dir, dass du sie wägst, bedenkst, dass du entscheidest über wahr und falsch. Nein, deine Gedanken kommen unwillkürlich und notwendig, verketten sich unwillkürlich und notwendig, setzen sich fort oder entschwinden unwillkürlich und notwendig. Die Elemente, die Verbindungen, die Prozesse deines Denkens, alles ist gegeben; es sind gegebene Ideen und Fortbildungen von Ideenassoziationen. Du hast nur den gegebenen Gedankenbahnen zu folgen oder vielmehr: du bist überhaupt überflüssig bei deinem Denken, wie Jean Paul Humes Lehre schlagend charakterisiert: Nach Hume ist die Seele gar nichts, sondern blosse Gedanken leimten sich wie Krötenlaich aneinander, kröchen so durch den Kopf und dächten sich selbst. Oder sie denken vielleicht dich, du aber denkst nicht; denn das Denken vollzieht sich in dir unwillkürlich und notwendig, und das heisst eben mechanisch. Du kannst nicht einmal als Zuschauer urteilen, kannst nicht deine Aufmerksamkeit, die ja ein Willensakt ist, frei hinwenden, kannst deinen Gedanken keine Richtung geben; sie gehen, wie sie gehen müssen; der Denkprozess vollzieht sich in dir wie an-

dere mechanische Prozesse, du denkst gar nicht, du urteilst gar nicht.

Aber ich muss doch über wahr und falsch urteilen können.

Du Kindesseele! Wahrheit und Irrtum, logisches Recht und Unrecht gibt's beim Determinismus so wenig wie Verdienst und Schuld, moralisches Recht und Unrecht. Denn der Richter muss frei sein, frei dem gegenüberstehen, über das er urteilt, muss urteilen, wählen, entscheiden können. Wie das moralische Richten hört auch das logische Richten auf. Und auch der Sollende muss frei sein. Wenn wir nur psychologisch müssen, können wir nicht mehr logisch sollen. Es gibt kein Kriterium mehr; niemand kann sein Denken mehr auf einen objektiven Leitstern richten. Bei gebundenem Denken fehlt jede Blicksmöglichkeit und Entscheidungsfähigkeit für die Wahrheit. Jeder denkt nur, wie er muss, und der da richten sollte, denkt auch nur, wie er muss. Wo soll da Wahrheit herkommen? Wie kann ein mechanischer Prozess wahr und ein andrer falsch sein? Sie sind gleich notwendig und also gleich berechtigt. Das Denken vollzieht sich da wie eine oder vielmehr als eine Naturerscheinung, und so wenig es in der Natur ein Sollen, eine ideale Norm, ein Kriterium des Rechten und Unrechten gibt, so wenig kann es im determinierten Denken eine logische Richtigkeit, eine objektive Wahrheit geben. Das haben auch Sigwart, Baumann und Liebmann dem Determinismus entgegengehalten.

Aber es gibt doch Naturgesetze wie logische Gesetze?

Die Naturgesetze sind Gesetze des Müssens, gegen die es kein Fehlen gibt, sind Tatsachen; die logischen Gesetze sind Gesetze des Sollens, gegen die gefehlt werden kann, sind Forderungen, und eben die kann es nur geben für freie Wesen. Ohne Denkfreiheit keine Wahrheit! Hast du's schon durchgefühlt, was es heisst: auch im Denken bist du nicht

frei, auch dein Denken ist gebunden, ist rein passiv, du denkst nicht, suchst nicht, wählst nicht unter deinen Gedanken, urteilst gar nicht, sondern in dir vollzieht sich der Denkprozess mit Notwendigkeit, ob du willst oder nicht, ob zum wahren oder zum falschen Resultate?

Ich wills gestehen: es drückt mich zu Boden, dass ich im Denken völlig gebunden, passiv sein soll, dass ich nicht selber denken kann, nicht wirklich urteilen — aber du ja auch nicht.

Gewiss nicht, wenn der Determinismus Recht hat. Aber kann er denn Recht haben, lässt er ein Recht noch übrig? Jeder denkt, wie er muss; also kommst du zum Determinismus, nicht weil er wahr ist und du dich von seiner Wahrheit überzeugt hast, sondern weil dein Denkprozess sich notwendig nach deterministischer Richtung vollzog.

Und deiner ebenso notwendig nach indeterministischer.

Also ist nach dem Determinismus selber mein Indeterminismus ebenso notwendig wie dein Determinismus. Beide sind Resultate von Naturprozessen. Es gibt keine Wahrheit, es gibt nur notwendige Gedankenverläufe.

Also hat keiner Recht?

Bedenk es wohl, immer nur nach dem Determinismus, der somit seine eigene Wahrheit aufhebt.

Die Mythologie des Determinismus

Nie habe ich gewusst, was es heisst: an Problemen leiden. Diese Freiheitsfrage aber scheint mir zum Schicksal werden zu sollen. Aus dem Frieden naiven Freiheitsbewusstseins hat der Determinismus mich aufgeschreckt, mich bedrängt, bis ich nach langer Gegenwehr mich ihm zu eigen gab und gefangen in seine stolze Festung führen liess. Und nun, da ich Ruhe und Sicherheit gefunden, kommst du mit schwerem Geschütz und belagerst meinen neugewonnenen Glauben, bedrohst und zerstörst mir alle Lebenswerte, schneidest mir alle geistigen Lebensmittel ab, lässest mich verarmen und verhungern — und kannst es doch nicht zwingen, dass ich mich ergebe; denn noch stehen unzerstört und unzerstörbar die Mauern des Determinismus. Du hast mir mit deinen Argumenten alles genommen: Selbständigkeit, Tatkraft und Schaffenskraft, Recht, Moral und Erziehung, ja Seele, Leben und Denken; ich sehe es ein, du hast mich als Deterministen vernichtet, aber den Determinismus hast du nicht getroffen. Du hast insgesamt nur seine verheerenden Folgen, seine praktisch unmöglichen Konsequenzen gezeigt; du hast eben höchstens die Unmöglichkeit des Deterministen, aber nicht die Unmöglichkeit des Determinismus bewiesen. Du hast seine Werte, aber nicht seine Gründe widerlegt, und seine Werte sind höchstens indirekte Gründe. Du hast es bewirkt, dass ich ihn praktisch verabscheue und theoretisch anerkenne. Denn er ist unwiderlegbar.

Aber findest du etwa den Indeterminismus widerlegbar?

Nein, ich habe begriffen: der Determinismus kann ihn nicht schlagen, zunächst eben weil er ihn wie sich selbst als Resultat eines notwendigen Gedankenprozesses anerkennen muss und das gebundene Denken — ein anderes kennt ja der Determinist nicht — niemals ein Wahrheitsrichter sein, niemals über andere Denkmöglichkeiten aburteilen kann; dann aber noch einmal, weil ja die innere Stimme unwiderleglich ist, die da Freiheit bezeugt, weil sie die Stimme des Selbstbewusstseins ist, des Subjekts, die gehört werden muss, da das Subjekt für Leben und Erkenntnis ebenso entscheidend und notwendig ist wie das Objekt. Und so stellst du mich zwischen zwei Unwiderleglichkeiten — wie soll ich da mich entscheiden?

Wenn's theoretisch nicht möglich ist, könnte es praktisch geschehen; wenn direkte Gründe versagen, könnten jene indirekten entscheiden, Werte und Folgen, und sie entscheiden ja für den Indeterminismus. Und so retten sich einige heute aus der skeptischen Verzweiflung, aus dem theoretischen Dilemma, indem sie den Indeterminismus praktisch empfehlen. Weisst du einen andern Ausweg? Bist du's nun zufrieden?

Wenn es so sein muss! Doch warum muss es nur so sein, so herzbedrückend schwer! Willst du nun gehn? Es kann doch dein letztes Wort nicht sein! Es liegt ja alles weit schlimmer, als ich sagte! Du kannst mich doch nicht vor Widersprechendem stehen lassen, ja vor puren Unmöglichkeiten. Den Determinismus zeigtest du praktisch unmöglich, und der Indeterminismus zeigte sich theoretisch unmöglich.

Aber gabst du nicht zu, dass der Indeterminismus unwiderleglich ist?

Aber der Determinismus auch, und er schliesst den Indeterminismus aus, der somit unmöglich wird.

Doch sagtest du nicht, dass ihn die innere Stimme bezeugt? Vielleicht nun löst sich das Dilemma dadurch, wie

es auch heute wieder manche versuchen möchten, dass beide Standpunkte nebeneinander bestehen und sich in die Herrschaft teilen: der Indeterminismus als Standpunkt der Innenwelt, der Determinismus als Standpunkt der Aussenwelt.

Willst du Spott treiben mit meiner Not? Oder ist es dein Ernst, dass es zwei Standpunkte geben könne? Doch, was hilft's, der Determinismus ist ja auch unwiderleglich für die Innenwelt.

Nennen nicht auch die Deterministen einen Menschen frei, wenn er innerlich determiniert ist und nicht durch die Aussenwelt?

Aber du zeigtest ja selbst, dass sie ein Spiel treiben mit dem Worte Freiheit, das sie lieben, das sie aus praktischen Gründen nicht entbehren wollen. Wer irgend eine Determination als Freiheit verkündet, begeht einen Missbrauch der Sprache, ein Unrecht an der Wissenschaft, dessen Folge nur Verwirrung, ja Täuschung sein kann.

Ich unterschreibe diese Worte und unterstreiche sie.

Alles Wollen ist stets innerlich; wenn innere Determination Freiheit ist, dann wäre alles Wollen frei.

Ganz recht, aber deine deterministischen Freunde werden dich erinnern, dass etwa ein Apfel, der über die Mauer hängt, so manchen zum kleinen Diebstahl verlocken kann, dass ein Goldschmuck im Schaufenster manchen zum Kauf reizt, ein Orden an fremder Brust manchen zum Streber macht — das nennen sie dann vielleicht Wollen auf Grund äusserer Determination.

Natürlich, weil die bestimmenden Gegenstände draussen sind. Aber das überzeugt mich nicht mehr. Es wäre ja grauenvoll! Ein Apfel determiniert einen Menschen, der Mensch Sklave eines Apfels! Man sollte den Apfel bestrafen, dass er den Menschen zum Diebstahl zwingt.

Tröste dich, wenn dieser Mensch nicht lüstern wäre, würde ihn der Apfel nicht locken, und nur weil er eitel ist,

sticht ihm der Schmuck in die Augen, und nur aus Neid und Ehrgeiz wird er zur Ordensjagd angestachelt.

Wo sind nun die Gegenstände draussen, die ihn determinieren? Seit wann hängt die Lüsternheit am Baume, liegt die Eitelkeit im Schaufenster, nisten Neid und Ehrgeiz im Knopfloch? Nein, alle äusseren Gegenstände sind nur Anlässe, niemals Ursachen des Wollens. Die Ursachen des Wollens sind stets innerlich, und das Wollen hat stets Ursachen. Noch muss ich es anerkennen: Der Mensch ist ein Triebwerk. Es gibt kein Wollen ohne Motive, und darum gibt es kein freies Wollen. Hier hat der Determinismus seinen festesten Hort. Die innere Determination gerade ist unwiderleglich. Denn der Mensch folgt stets seinen Motiven.

Und bei mehreren widersprechenden Motiven?

Folgt er stets dem stärksten.

Woher weisst du so sicher, dass es das stärkste ist?

Daraus, dass er ihm folgt.

Ein reizender Zirkel!

Aber du wirst doch nicht das alte Fechterstückchen anwenden, mich in die dunkle Ecke zu drängen, da zu dem Geständnis zu bringen, dass ich nicht überall die Motive und ihre Stärke durchschaue, und dann aus meiner Unwissenheit Kapital schlagend, laut triumphieren, dass ich die Allherrschaft der Motive nicht nachweisen kann?

Sei ruhig, ich bin kein Fechtmeister und kenne keine Kniffe; ich bin nur ein wenig neugierig, was das eigentlich für Wesen sind, die solche Allherrschaft über den Menschen üben: die Motive. Der Mensch, heisst es, kann ohne sie nicht handeln noch auch nur wollen. Sie lenken all sein Tun, sie binden seinen Willen, sie sind also die wahren Täter seiner Taten, sie sind seine allmächtigen, unwiderstehlichen Gebieter. Wo wohnen sie, diese Könige, diese Götter des Menschen? Auf welchen Thronen? In welchen Himmeln?

Sie wohnen im Menschen selber, in seiner Seele.

Sonderbar! Sie wohnen in der Seele, die sie beherrschen? Der Mench trägt seines Herren in seiner eigenen Brust? Wer sind diese rätselhaften Seelendämonen, die den Menschen innerlich knechten?

Ich soll dir alle Motive des Menschen nennen? Wie kann ich dir auch nur die allgemeinsten Antriebe aufzählen, die ihn beherrschen, wie: Liebe, Hass, Pflichtgefühl, Eitelkeit, Habsucht, Mitleid, Rachedurst, Ehrgeiz, Neid, Schadenfreude, Langeweile, Trunksucht —

Genug, genug, ist denn die Seele des Menschen ein Pandämonium, dass so viele Tyrannen darin wohnen? Und all diesen soll der Mensch, der unselige, blindlings gehorchen? Graut dir denn nicht vor deiner eigenen Seele? Erscheint sie dir nicht als Drachenhöhle, wo Uhus, Füchse, Wölfe und allerlei Untiere hausen und toben und deinen Willen von allen Seiten ziehen und zerren und übereinander herfallen, wild kämpfen um die Herrschaft über deine arme Seele, bis der Stärkste schliesslich als Beute deinen toten Willen nachschleppt? Aber bevor ich meine Seele diesen Drachen gefangen gebe, will ich in ihre Höhle eindringen, will ich einen dieser Uhus packen, will ich einem dieser Dämonen ins Rätselauge schauen, ihn fragen: wer bist du? was steckt in dir? wer ist es, der über meinem Willen steht, der über ihn streitet, ihn zwingt? Nimm einen der Antriebe, die deinen Willen regieren, nimm den Ehrgeiz: warum lässt sich dein Wille von diesem fremden Teufel knechten?

Er ist ihm eben kein fremder Teufel.

Aber wer ist denn der Geist, der in diesem Ehrgeiz wohnt? Wem gehört er denn zu?

Mir selber. Es ist kein fremder, es ist mein Ehrgeiz.

Du bist's, der hinter dem Ehrgeiz steckt, der dich beherrscht? Warum treibst du dies Versteckspiel gegen dich selbst? Verkleidest dich als fremder Dämon, nur um dich selber in Fesseln zu schlagen! Aber wie geht es denn zu?

Dein Ehrgeiz beherrscht deinen Willen; also muss er doch irgendwie über deinem Willen, ausser deinem Willen sein, irgend eine andere Existenz haben als dein Wille.

Nein, mein Wille selber ist ehrgeizig; ich will Ehre; der Ehrgeiz ist eins mit meinem Willen, ist eine Eigenschaft, eine Form, eine Tendenz meines Willens, ein Stück von ihm selbst, so gut wie der Liebestrieb oder der Rachedurst, das Mitleid oder der Hunger.

Willst du mich narren? Erst setzest du eine ganze Menagerie von Trieben um den Willen herum, ihn zu ängstigen, zu ziehen, zu zerren, und dann versinkt die ganze Meute in den Willen selber, und all die Wölfe, Füchse, Uhus verschwinden wie Gespensterspuk.

Du personifizierst mir gar zu sehr die deterministische Psychologie mit deinen Bildern.

Aber die Deterministen sind ja die Bildner, die Dichter, die Schöpfer! Sie schneiden Stücke, Tendenzen des Willens als Triebe heraus und lassen den Willen dann von seinen eigenen Stücken peitschen; sie machen ihn zum allgemeinen Pantoffelhelden unter all den Drachen, die sie erst selber aus seinen Rippen gebildet.

Du nimmst all dies so handgreiflich, so plastisch wie die mittelalterlichen Künstler, die der Menschen sündige Triebe als Tiere darstellen, oder wie seit Jahrtausenden die frommen Mahnprediger, wie schon die alten Kyniker und Stoiker von den Furien der Leidenschaft sprachen und von den Drachen und Schlangen und dem Otterngezücht und all dem wilden Getier, das als Begierden in der Seele des Menschen wohnt. Willst du modernen Psychologen solche Anschauungen zutrauen?

Ich finde die alten Frommen weit klarer und konsequenter als die modernen Deterministen. Ich finde selbst den uralten Aberglauben dunkler, wilder Zeiten verständlicher und folgerichtiger, der schon Leidenschaften und Begierden als

Besessenheiten von Dämonen, als Versuchungen des Teufels und sonst als böser Geister Macht und Wirkung auszutreiben suchte; waren sie doch mit alledem als etwas der Seele und dem Willen Fremdes gedeutet! Die modernen Deterministen aber machen die eigenen Triebe der Seele zu Dämonen der Seele, die eigenen Regungen des Willens zu Beherrschern des Willens.

Aber all das sind doch Bilder.

Und wenn es Bilder sind — Bilder müssen klar sein, und die Bilder der alten Moralisten, die der Seele fremde Herren gaben, waren klar, aber nicht die Bilder der modernen Deterministen; und gerade die alten Moralisten wussten, dass es Bilder sind, alle wussten es, nur unsere hochmodernen, scharf kritischen Deterministen scheinen es nicht zu wissen; denn sie setzen wirklich den Willen unter die Herrschaft der Triebe.

Aber das ist doch der Sprachgebrauch seit Jahrtausenden.

Der Sprachgebrauch — ja! Denn die Sprache spricht nur in Bildern von der Seele. Erst die modernen Deterministen aber haben die Bilder für Ernst, die Worte für die Sache genommen. Sie haben den Willen wirklich abhängig gesetzt von den Trieben der Liebe und des Hasses, des Neides, des Mitleids, des Ehrgeizes.

Aber all das sind doch Abstraktionen; der Ehrgeiz ist doch kein reales Wesen, sondern die Abstraktion aus den Einzelregungen des ehrgeizigen Willens.

Ganz recht, um so schlimmer ist das Tun der Deterministen, die diesen Ehrgeiz zum Herrn des Willens machen, aus dem sie ihn selber erst herausabstrahiert haben.

Doch solche Abstraktionen sind notwendig für die Wissenschaft.

Gewiss und sogar für das Leben brauchbar, das sichs nicht nehmen lässt, von der Macht des Ehrgeizes zu sprechen.

Doch man soll die Abstraktionen als Abstraktionen lassen und nicht zu Realitäten machen. Die Deterministen aber behaupten die wirkliche Unfreiheit des Willens, die reale Abhängigkeit des realen Menschen vom Ehrgeiz, von einer Abstraktion! Reale Abhängigkeiten aber gibt es nur von Realitäten. Die Deterministen machen Abstraktionen zu Realitäten. Sie machen's wie die alten Heiden; sie personifizieren blosse Erscheinungsformen zu realen Wesenheiten glauben an sie, fürchten ihre Wirkung, geben ihnen Macht und Herrschaft über die Menschen. Diese modernen Deterministen — weisst du, was sie in Wahrheit sind? Mythologen sind sie, so grosse Mythologen, von solcher bewundernswerten Dichterkraft, dass sie an ihre eigene Dichtung glauben. Der psychologische Determinismus ist mit all seiner Unwiderstehlichkeit und Unwiderleglichkeit nichts als eine grandiose Mythologie, eine Dämonologie der Seele, in der da Triebe, Leidenschaften, Neigungen, Motive zu Tausenden hausen, drängen, herrschen, kämpfen, martern, zwingen — was ist dagegen die Mythen- und Glaubenskraft der alten Syrer und Hindus?

Aber der deterministische Psychologe unterscheidet die vielen Antriebe des Willens doch nur aus wissenschaftlichem Bedürfnis nach Analyse.

Wenn er nur bei der Analyse bliebe! Er beginnt sehr ernsthaft, sehr nüchtern, mit kritisch umwölkter Stirn; mit dem Blick des Arztes packt er, seziert er die lebendige Seele, zerlegt er den vollen Willen in seine einzelnen Regungen; dann nimmt er die gleichartigen Regungen zusammen und abstrahiert aus ihnen zahllose Triebe, Leidenschaften, Neigungen, die er nun aus dem Willen heraushebt und ihm zu wechselnden Herren setzt. So lässt er den entleerten Willen Spiessruten laufen durch ein Spalier von Abstraktionen aus seinen eigenen Regungen.

Ich verstehe; doch muss ein Motiv eine Abstraktion aus Gleichartigem sein, kann es nicht einmalig, einzigartig sein?

Man kann auch aus einem Fall abstrahieren. Um so rascher kann man die Determinationen, die Dämonen des Willens ins Unendliche vermehren. Das Rezept will ich dir verraten; es ist furchtbar einfach, immer neue Fesseln des Willens zu konstruieren aus der blossen Beschreibung seines Verhaltens. Wie er sich auch rührt, nimmst du ihn gefangen. Benimmt er sich freundlich gegen jemanden, so sagst du: er tut's aus Freundlichkeit; benimmt er sich launisch, so tut er's aus Zwang der Laune; zeigt er sich gleichgültig, so ist er ein Sklave der Göttin Gleichgültigkeit. Du siehst, es ist bloss ein sprachlicher Kniff. Du verwandelst das beschreibende Adjektiv seines Verhaltens in ein Substantiv, und du hast den armen Willen in eine neue Sklaverei geworfen. Du kannst den Unseligen sogar von Negationen, von Nichtvorhandenem abhängig setzen. Verhält er sich z. B. uninteressiert oder unparteiisch, so tut er's natürlich aus Mangel an Interesse, an Parteilichkeit, und so zeigt er sich in einer Knechtschaft, die um so grausamer, unheimlicher ist, als das Knechtende vergessen hat, zu existieren. Da sich nun jedes Verhalten des Willens durch ein oder mehrere positive Prädikate und negativ sogar durch unendlich viele beschreiben lässt, so hast du für jeden Willensakt unzählige Zangen und Fangschnüre bereit, einfach indem du aus jedem Prädikat ein Substantivum formst, das du über den Willen setzest.

Aber es kann doch nicht falsch sein, ein Prädikat substantivisch auszudrücken.

Nein, nicht der Ausdruck ist falsch, nur die Auffassung, dass mit dem Ausdruck sachlich ein Neues gegeben sei, dass nun der Willensakt von seinem eigenen substantivisch geformten Prädikat abhängig sei, dass nun das sprachlich herausgehobene Motiv selbständig zwingend über dem Willen

stehe. Kann ein Motiv unabhängig vom Willen, ausserhalb des Wollens leben?

Aber das Motiv kann doch in einem äusseren Gegenstand begründet und gegeben sein.

Sagtest du nicht, dass jedes Motiv innerlich begründet sein muss? Besteht das Motiv eher im Brote als im Hunger? Ist mit dem Gegenstand denn schon gegeben, dass der Wille ihn will, dass das Motiv im Verlangen nach dem Gegenstand und nicht vielleicht im Abscheu vor ihm besteht?

Nun, wenn das Motiv nicht im Gegenstand liegt, dann liegt's in der Vorstellung; wenn es auch nicht materiell ist, intellektuell muss es doch sein; das Motiv muss gedacht sein, muss Vorstellung enthalten. Der Determinismus will nur sagen, dass das Wollen stets von den Vorstellungen abhängig ist.

Allerdings, was der Determinismus im Grunde meint, ist die Determination des Wollens durch die Vorstellungen. D. h. er lässt den Menschen nur auf Grund von Zwangsvorstellungen wollen.

Aber die Vorstellung braucht doch nicht Zwangsvorstellung zu sein?

Nein, wenn zufällig andere Vorstellungen noch zwingender sind; wohl aber, wenn sie allein oder wenn sie die stärkste ist.

Aber der Wille kann doch widerstehen.

Dann wäre er ja frei und nicht durch die Vorstellung determiniert.

Er wählt zwischen den Vorstellungen.

Nein, seine Wahl muss selber durch die Vorstellungen determiniert sein; sonst wäre er ja ihnen gegenüber frei. Und wunderbar! Jede Vorstellung müsste an sich bei allen Willen einen absolut gleichen Willensimpuls auslösen. Denn sonst hätte der Wille ja Einfluss auf seine Determination und wäre nicht mehr durch die Vorstellung determiniert. Nein,

die absolute Herrschaft der Vorstellungen führt zu unmöglichen Konsequenzen, und ist sie denn überhaupt verständlich? Tausende von Vorstellungsbildern fluten am Geiste vorüber, ohne den Willen zu berühren. Oder wie soll die Vorstellung Aulus Gellius oder Cosinus den Willen determinieren?

Aber z. B. die Vorstellung Schmerz determiniert zur Abwendung.

Auch den Willen des Schadenfrohen und des Tragödienzuschauers?

Ich meine, die Vorstellung eigenen Schmerzes determiniert dazu, ihn zu meiden.

Auch den Willen des tapferen Kriegers oder des Kranken, der von der Operation Heilung hofft? Und überhaupt — warum kann die Vorstellung des Schmerzes den Willen zur Abwendung determinieren? Weil diese Vorstellung schon Willensmomente enthält. Bliebe die Vorstellung des Schmerzes stets blosse Vorstellung, so würde sie nie den Willen determinieren. Aber der Wille ist's, nicht die blosse Vorstellung, was in uns den Schmerz verabscheut. Der Wille hat den Abscheu erst in die Vorstellung des Schmerzes hineingetragen, und wenn anscheinend die Vorstellung den Willen zur Abwendung determiniert, so determiniert tatsächlich der Wille durch die Vorstellung nur sich selbst.

Es mag sein, dass der Wille nicht durch die blossen Vorstellungen determiniert werden kann; aber dann determinieren ihn eben die Motive, die mehr sind als blosse Vorstellung, weil sie auch Willensmomente enthalten, und mehr sind als blosser Wille, weil sie auch Vorstellung enthalten.

Dann determinieren sie eben den Willen durch das, was in ihnen Wille ist, so dass der Wille in ihnen wieder nur sich selbst bestimmt.

Aber die Vorstellung gehört doch auch notwendig, ja be-

wusst hinzu; alle Motive sind gedacht; die niederen Naturwesen haben keine Motive.

Sie haben auch keinen Willen, sondern nur Trieb. Wille ist schon bewusster Trieb, und so gehört die Intellektualität, die du den Motiven zuschreibst, schon zum Willen, und die Motive steigen mit ihr nicht über den Willen hinaus, sie bleiben im Willensleben; sie sind die Wellen dieses Meeres, nicht die Winde darüber, die es bewegen. Und so bleibt die Sklaverei des Willens unter der Herrschaft der Motive Mythologie; die Motive selber sind nur verkleideter Wille, sind nur die Gesten des Willens, die Gestalten des Willenslebens.

Ich sehe es ein, du hast Recht, die Motive in den Willen aufzulösen. Aber könnte man nicht auch, wenn doch beide eins sind, umgekehrt den Willen in die Motive auflösen? Du hast ja auch recht, dagegen zu protestieren, dass man blosse Abstraktionen aus den Willensregungen zu beherrschenden Realitäten stempelt; aber sage mir, ist denn der Wille nicht auch eine Abstraktion? Die Abstraktion aus der Gesamtheit der einzelnen Willensregungen, die doch allein wirklich sind, gerade so wie der Ehrgeiz eine Abstraktion nur ist aus bestimmten, gleichartigen Willensregungen? Spencer vor allem hat klargelegt, dass der Wille nichts ist als der gemeinsame Name, den man dem speziellen Gefühl immer beilegt, das gerade die Uebermacht hat und die Handlung bestimmt. Hat er nicht recht?

Nehmen wir einmal an, er hätte recht, d. h. nachdem wir seine These korrigiert haben; denn erstens ist Wille nicht bloss, was die Handlung bestimmt, da es Wille gibt, der an der Ausführung gehemmt wird, oder der Unterlassung fordert; zweitens ist Wille doch nicht der gemeinsame Name für Gefühle, sondern höchstens für irgendwelche Antriebe, und drittens kann auch das „spezielle Gefühl“ wie Neid oder Uebermut wieder selbst nur ein gemeinsamer Name, eine Abstraktion aus Einzelregungen des Willenslebens sein. Aber

nehmen wir an, worauf es allein ankommt: es gäbe nur solche Einzelregungen, und der Wille sei eine Abstraktion. Gegen die Abstraktionen als solche habe ich nicht protestiert, nur gegen ihre Realisierung. Ist nun damit, dass der Wille eine Abstraktion ist, für den Determinismus, den doch Spencer gerade verficht, das Mindeste gewonnen? Wenn der Wille nur eine Abstraktion ist, wie kann er in Wirklichkeit unfrei sein? Die Determination des Willens ist gerade so unmöglich, wenn man den Willen in Einzelmotive auflöst, wie wenn man die Einzelmotive in den Willen auflöst. Ob der Wille eine Abstraktion der Motive oder die Motive Abstraktionen des Willens, in beiden Fällen sind sie real eins, und also kann nicht eins vom andern abhängig sein. Besteht der Wille aus Einzelmotiven, dann kann er nicht ihr Sklave sein; dann bestimmt er in ihnen sich selbst und ist frei. Der Determinismus muss also sich selbst aufgeben, wenn er den Willen für eine Abstraktion erklärt. Entweder ist der Wille eine Abstraktion aus den Motiven (im weitesten Sinne), dann ist er eins mit ihnen und also von ihnen nicht abhängig, nicht unfrei; oder er ist abhängig von ihnen, dann muss er von ihnen unterschieden sein.

Nun, so sei er unterschieden von den Motiven.

Doch, es hat sich ja eben gezeigt, und die besten Deterministen stimmen zu, dass die Motive vom Willen nicht zu unterscheiden, dass sie seine einzelnen Gestaltungen sind.

Wie soll dann aber ein unfreier Wille möglich sein?

Das frage ich dich; denn ich sehe weder, was Motive sind, verschieden vom Willen, den Willen bindend, noch was der Wille sein soll, verschieden von den Motiven und gebunden durch sie. Ich sehe nicht, was von dem gebundenen Willen übrig bleibt, wenn man die bindenden Motive herausnimmt. Ich sehe einfach nicht, wie das möglich sein soll, in dessen Behauptung der ganze Determinismus besteht, ich sehe nicht, wie ein absolut gebundener Wille möglich ist, ich

sehe nicht, worin die Existenz des determinierten Willens bestehen soll.

Du kannst den unfreien Willen nicht begreifen?

Ich kann mir bei dem absolut gebundenen Willen, den der Determinismus lehrt, nun einmal nichts vorstellen. Aber vielleicht kommst du meiner Geistesschwäche zu Hilfe und sagst mir, was der absolut gebundene Wille für ein Ding ist, worin er besteht, was er tut.

Er lässt sich von den Motiven bestimmen.

Das mag sehr löblich sein, aber das ist noch keine Funktion. Die Tätigkeit des Willens soll darin bestehen, dass er sich von den Motiven dirigieren lässt, wann und wohin sie wollen? Da wollen doch eigentlich die Motive und nicht der Wille. Wenn du sonst von einem Wesen hörst, dass es sich nur bewegt nach ihm gegebener Direktive, so sagst du: dies Wesen hat keinen Willen, und hier soll dies willenlose Wesen gerade der Wille sein?

Die Motive bestimmen den Willen; sie machen ihn nicht willenlos, sie heben ihn nicht auf.

Aber sie bestimmen ihn völlig, mit Notwendigkeit, ganz und dauernd — so fordert der Determinismus, d. h. sie zwingen ihn. Kannst du mir nun sagen, worin das Wollen des Willens dann noch besteht? Was ist denn Wollen, wenn nicht ein Sichbestimmen? Aber der Wille soll ja nichts bestimmen. Die Motive bestimmen alles; er kann auch nicht sich bestimmen, wenn die Motive absolut bestimmen; ihm bleibt nur willenlose Unterwerfung unter die absolute Notwendigkeit, unter den Zwang der Motive. So lange die Sprache die Sprache ist und zur Verständigung da ist und nicht zum Missbrauch, und so lange das Denken das Denken ist, zur Klarheit da ist und nicht zur Täuschung, so lange wird es heissen: wo Zwang und Notwendigkeit sind, hört das Wollen auf, der absolut Determinierte, Gebundene hat nichts mehr zu wollen. Zwang, auch innerer Zwang der Mo-

tive ist Aufhebung des Wollens, wie andererseits Wollen schon Aufhebung des Zwanges.

Du redest immer von Zwang; aber Zwang kommt doch nur von aussen, die innere Determination ist doch nicht Zwang.

So gibt's nicht geistigen Zwang? Nein, ein für allemal sei's dem Determinismus ins Merkbüchlein geschrieben: Zwang kommt nicht nur vom Aeussern, sondern vom Andern. Setzen die Deterministen die Motive eins mit dem Willen, dann ist er von ihnen nicht gezwungen, nicht abhängig, nicht unfrei. Setzen sie aber die Motive als ein Anderes über den Willen und ihn völlig beherrschend, so lehren sie Willenszwang in eigentlichster Form. Und nochmals frage ich: worin besteht denn noch das Wollen, wenn absoluter Zwang herrscht? Wie kann es sich noch äussern? Worin besteht noch Existenz und Funktion des Willens, wenn die Notwendigkeit alles besorgt?

Weil er gezwungen ist, soll der Wille nicht mehr existieren? Hört denn ein Mensch oder sonst ein Wesen zu existieren auf, wenn es gezwungen wird?

Nein, weil der Mensch noch andere Funktionen, Existenzweisen hat als das Wollen, die durch den Zwang nicht aufgehoben werden. Aber der Wille kann nichts als wollen. Sein ganzes Sein besteht im Wollen, und der absolute Zwang, der das Wollen aufhebt, vernichtet den Willen. Der absolut gezwungene Wille ist ein leerer Begriff. Was tut denn der Wille, der nicht sich selbst bestimmen, nicht wollen kann? Singt er? pfeift er? Die deterministischen Mythologen nehmen den Willen als ein Ding, das die Eigenschaft hat, zu wollen, das diese Eigenschaft auch verlieren kann wie eine Farbe. Aber was ist denn ein Wille, der nicht mehr wollen kann? Ein Nichts. Worin besteht denn dieses Ding Wille ohne sein Wollen? Es ist ein leerer Gedanke, es existiert nicht.

Der Determinist bestreitet doch nicht das Wollen, nur dessen Freiheit.

Aber ist denn ein absolut notwendiges, gebundenes Wollen überhaupt noch ein Wollen? Wenn die Motive zwingen, schweigt eben das Wollen; dann wollen eben die Motive und nehmen dem Willen seine Funktion ab; dann ist er willenlos und also aufgehoben. Der Wille hat nichts zu sagen; alles ist ohne ihn bestimmt; was soll er noch? Der determinierte Wille ist das überflüssigste Ding von der Welt. Was würde fehlen, wenn er fehlen würde?

Aber es macht doch einen Unterschied, ob eine Handlung mit Willen oder ohne Willen oder gar wider Willen geschieht.

Ja, es macht einen Unterschied — nur nicht für den Deterministen. Was bedeutet es: mit Willen geschehen? Nach Bestimmung des Willens? Aber der Wille hat nichts zu bestimmen; die Motive bestimmen. Es ist alles gegeben: das Wann? Wie? Wo? Was? der Handlung. Der Wille hat keine Freiheit irgend etwas zu bestimmen.

Mit Willen heisst mit Zustimmung des Willens.

Aber er hat ja auch keine Freiheit zuzustimmen oder nicht zuzustimmen; selbst darin ist er gebunden. Er hat keine Freiheit, d. h. er hat keinen Eigenwillen, d. h. Anderes will für ihn. Was aber ein Wille ist, der keinen Eigenwillen hat, der andern das Wollen überlässt, der tatsächlich selbst nicht will, nicht wählt, das ist nicht abzusehen. Wollen heisst sich entscheiden. Nun entscheiden aber die Motive schon absolut; was soll ein zweites Entscheiden durch den Willen? ein leeres Echo des ersten? Sich entscheiden kann der Wille doch nicht, da die Motive über ihn absolut entscheiden. Was bleibt nun vom Wollen übrig, wenn die Entscheidung fortfällt? Der Wille, der nicht selbst entscheidet, für den anderes entscheidet, hat keine Funktion, und da er nur in seiner Funktion besteht, auch keine Existenz. Der determinierte Wille ist ein leeres Phantom, ein Mythus. Oder

womit können die Deterministen seine Existenz begründen? Er entscheidet nichts, er übt keinen Einfluss, er fügt nichts Eigenes hinzu -- worin manifestiert er sich? Was wird vermisst, wenn es keinen Willen gibt?

Der Wille bestimmt die Handlung.

Aber die Motive bestimmen sie ja.

Durch Vermittlung des Willens.

Also der Wille ist nur der Briefträger zwischen den Motiven und den ausführenden Muskeln? Aber was bedarf's da eines Vermittlers? Das stärkste Motiv setzt sich unweigerlich ja in Handlung um; die beherrschende Leidenschaft, die zwingende Absicht, der übermächtige Trieb wird Tat, ob der Wille will oder nicht; er hat ja doch nichts zu sagen. Sein Wollen ist absolut gleichgültig. Was soll der Wille als stummer Trabant, als leerer Schatten des stärksten Motivs?

Die Tat kann ja willig oder widerwillig geschehen.

Noch einmal: ob willig oder widerwillig, hängt ja doch nicht vom Willen nicht. Der Wille kann ja nicht einmal dem Zwang der Motive frei widerstreben. Er ist selbst in seiner widerwilligen Regung nur der Sklave der Motive. Er ist an sich also absolut gleichgültig, leer und tot; die Motive geben ihm erst Inhalt und Bewegung, die er an die ausführenden Organe weitergibt. Wozu nun die Deterministen einen solchen Zwischenkolben zwischen Motiv und Tat, der nur gestossen den Stoss weitergibt, wozu sie dieses tote Ding ohne jede Eigenbewegung brauchen, ist nicht einzusehen. Es ist absolut einflusslos, absolut überflüssig, absolut unbeweisbar, da es ohne Eigenfunktion ist und alle seelische Existenz nur durch ihre Funktion bewiesen werden kann. Wenn die tote Puppe dem mythologischen Spielbedürfnis der Deterministen Spass macht, sollen sie sie haben. Dass sie aber dies rein passive, völlig gezwungene Wesen ohne jede Eigenregung, dieses absolut Willenlose gerade Wille nennen, das ist ein Nonsens, ist ein Hohn auf alle Logik. Wenn Wille etwas

besagt, so ist es eigenes Belieben, Selbstbestimmung, Aktivität der Seele. Was ist aber ein erzwungenes Belieben, eine völlig gebundene, absolut unselbständige Selbstbestimmung, eine rein passive Aktivität?

Aber vielleicht sind die zwingenden Motive dem Willen unbewusst?

Sagtest du nicht gerade, Motive sind bewusste, gedachte Gründe des Handelns? Und fühlt sich nicht der Wille gerade am freiesten, wenn er am klarsten weiss, was und warum er es will, wenn ihm die Motive am bewusstesten sind, wenn er also nach dir am unfreiesten sein müsste? Daraus schliesse ich wieder, dass Motive Aeusserungen und nicht Herren des Willens sind.

Aber vielleicht habe ich geirrt, als ich das Wollen nur von den Motiven abhängig gesetzt und nicht auch vom Charakter.

Du brauchst nichts zu bereuen; so lange ihr den Charakter ebenso wie die Motive vom Willen unterscheidet, ist an der Unfreiheit nichts geändert. Und ist denn der Charakter nicht einfach die Summe der festgewordenen, bleibenden Motive, sozusagen die Kapitalisierung der Motive? Windelband nennt ihn gut das konstante Motiv. Und so bleibt auch unter dem Namen des Charakters der Zwang der Motive wirksam. — Was habt ihr Deterministen nun aus dem Willen gemacht? Diese königliche Funktion der Menschenseele habt ihr entthront, aus dem Herrn, der da spricht: sic volo, habt ihr einen Sklaven gemacht, von dem es heisst: ubi nil vales, ibi nil velis. Doch nein! auch der Sklave kann noch selbständig wollen. Euer Wille aber wandert unter dem Zwang der Motive wie der Esel unter den Schlägen der Treiber. Doch auch das ist noch zu viel. Der Esel kann vom Wege abbiegen, kann fehltreten, kann ausschlagen, kann widerstreben, der Esel hat Eigenbewegung; euer Wille aber steht mit jeder Regung unter dem Zwang der Motive, er wird

nur bewegt, getragen, gebunden wie der Sack auf des Esels Rücken. Doch nein! Der Sack hat seinen Inhalt. Aber der Wille hat keinen eigenen Inhalt; er will nur, was die Motive wollen; er ist nur der leere Sack, den andere füllen. Doch nein! Der leere Sack ist doch noch etwas; er hat wenigstens den Stoff, aus dem er besteht. Der Wille aber, der nichts zu entscheiden, nichts zu wollen hat, ist völlig existenzleer, ist Nichts. Mit einem Wort: der Determinist hebt den Willen auf.

Ein unfreier Wille ist unmöglich? So ist der Wille immer frei? Aber auch der Indeterminist, sagtest du doch, erkennt eine gewisse Unfreiheit des Willens an. Warum soll ihm nun erlaubt sein, vom unfreien Willen zu sprechen, dem Deterministen aber nicht?

Der Indeterminist kann vom unfreien Willen sprechen wie von einer gelähmten Kraft. Die Lähmung hebt wohl die Funktion auf, die das Wesen der Kraft ist. Aber wir sprechen von einer gelähmten Kraft, wenn sie sonst nicht gelähmt ist. Doch wenn die Kraft immer und überall gelähmt ist, sprechen wir nicht mehr von ihr. Eine absolut gelähmte Kraft ist keine Kraft mehr. Von einem pausierenden Sänger mag man sprechen. Aber wenn der Sänger dauernd pausiert, ist er eben kein Sänger mehr. Von einem unfreien Willen mag man sprechen, wenn er sonst frei ist oder wenn er frei war oder frei sein wird, oder auch nur, wenn in vergleichbaren Wesen, in anderen Menschen ein freier Wille ist, so dass er auch hier zu erwarten war. Wenn aber nie und nirgends ein Wille frei war noch frei sein kann, wenn aller Wille ewig gebunden, wenn nie ein Wille sich entscheiden, nie ein Wille wirklich wollen kann, dann gibt's eben einfach keinen Willen. Wohl ist relative Unfreiheit möglich; wohl kann der Zwang über den Willen kommen; aber dann verdrängt er eben so lange den Willen; dann setzt der Wille aus; aber ein ewig aussetzender Wille ist eben überhaupt nicht vorhanden.

Ein Mensch mag unfrei sein; aber dann ist er willenlos. Ein Wille als solcher kann nicht unfrei sein. Wille ist nichts Anderes als die Fähigkeit des Menschen, nicht gebunden, nicht bestimmt zu sein, sondern sich selbst zu bestimmen. Wille ist nichts Anderes als die Selbstbestimmung des Menschen. Der Determinismus, indem er das blosse Bestimmtwerden des Menschen behauptet und die Selbstbestimmung leugnet, leugnet damit den Willen. Der Wille ist die Souveränetät der Seele, ist die Kraft der Seele, Autor einer Bewegung, aktiv zu sein; der Determinismus, indem er die absolute Abhängigkeit der Willensbewegung, die Passivität des Willens lehrt, lehrt nichts als die Aufhebung des Willens. Der absolut unfreie Wille ist nicht nur das überflüssigste Ding von der Welt, völlig funktionslos und darum völlig unbeweisbar, der absolut unfreie Wille ist der leibhaftige Widerspruch, ist eine contradictio in adjecto. Zwang, Bindung hebt den Willen auf; der absolut gezwungene, völlig gebundene Wille ist Wille als Nichtwille. Das Wesen des Willens ist gerade der Nichtzwang. Und darum sage ich: der Wille ist frei oder er ist garnicht. Es gibt keinen Willen ohne Freiheit und keine Freiheit ohne Willen. Und so hat Locke die Wahrheit auf den Kopf gestellt mit dem Worte, dass die Freiheit auf den Willen so wenig anwendbar sei wie die viereckige Gestalt auf die Tugend — übrigens ein unvorsichtiges Wort, da die Pythagoreer die Gerechtigkeit als Quadratzahl begriffen. Die alte Mystik hat tiefer geblickt; und übereinstimmend mit dem Grimmschen Wörterbuch heisst es in der „deutschen Theologie“: „Was frei ist, das ist niemands Eigen. — Unter allem Freien nun ist nichts so frei als der Wille.“ Hegel sagt's noch schärfer: Wille ohne Freiheit ist ein leeres Wort. Und man kann mehr sagen: der Wille ist die Freiheit selbst. Hat nicht die Sprache selber es uns früher bestätigt, da das Freie etymologisch gedeutet wird nach Freien, Wählen, Belieben, da so im Worte frei das Wesen des Wollens

selber beschrieben und ausgedrückt wird? Der Wille ist recht eigentlich das Freie im Menschen. Ein absolut unfreier Wille ist ein gefesseltes Freies, ein totes Leben, ein passives Aktivum — und somit ist der ganze Determinismus ein Widerspruch. Er gibt dem Willen eine Eigenschaft, die ihn vernichtet. Ein determinierter Wille leistet nicht nur nichts, sondern hebt sich selbst auf. Und darum leugnen die scharfsinnigsten der modernen Deterministen den Willen. In Nietzsches Nachlass heisst es: „Es gibt keinen Willen, nur Vielheit der Antriebe.“ Und auch Spencer und Mach lösen ja den Willen in eine Abstraktion auf. Aber eben damit lösen sie zugleich ihren Determinismus auf; denn wie kann ein Abstraktum unfrei sein? Die Abstraktion hebt die Realität auf, der allein die Unfreiheit anhaften könnte. Entweder ist der Wille eine Abstraktion, dann ist er nicht von den Motiven determiniert. Oder er ist von den Motiven determiniert, dann ist er nicht Wille. In beiden Fällen zeigt sich der Determinismus unmöglich; denn er hebt sich selbst auf.

Aber wenn das Abstraktum nicht unfrei sein kann, dann kann es auch nicht frei sein. Die Freiheit ist nicht minder reale Eigenschaft wie die Unfreiheit, und so ist auch der Indeterminismus unmöglich.

Wenn der Wille nur eine Abstraktion ist. Doch wer behauptet es denn? Deterministen, und sie widersprechen damit sich selbst.

Aber wenn du die allgemeinen Motive und Triebe des Menschen nur als Abstraktionen aus Einzelmotiven und Willensregungen erklärst, so musst du doch den Willen erst recht als oberste, allgemeinste Abstraktion aus diesen, als Summe aller Wollungen erklären.

Es wäre nicht anders, als wenn ich das Bewusstsein als Summe aller Bewusstseinsinhalte, aller Vorstellungen und demnach auch für eine Abstraktion erklärte. Aber ist dein

Bewusstsein nur eine Abstraktion, die ein Zuschauer aus deinen Vorstellungen zieht, oder hast du wirklich Bewusstsein?

Ich habe Bewusstsein, und das ist mehr als eine Summe von Vorstellungen. Aller Bewusstseinsinhalt, alle Vorstellungen zusammen würden nicht mein Bewusstsein ergeben, wenn sie nicht meine Vorstellungen wären, mir eben bewusst, gehalten durch die Einheit meines Bewusstseins. Diese haltende Einheit ist wirklich, und darum ist das Bewusstsein nicht eine blosse Addition der Vorstellungen im Kopfe eines Rechners, sondern es ist das Vorstellende selbst und darum eine Realität.

Vortrefflich! Wenn du nur dasselbe auf den Willen anwenden wolltest! Oder ist der Wille nur eine Addition von Motiven, eine Summe von Neigungen, eine Masse von Leidenschaften, ein Chaos von Trieben? Oder eine Abstraktion aus alledem? Es mag das einen inhaltreichen Begriff, eine grosse Masse, ein buntes Chaos geben, mein Wille ist das nicht. Die Bewegung von hundert Trieben und Neigungen mag sehr unterhaltend sein als Schauspiel — es bleibt ein fremdes Gegenüber; nie kann der Mensch dabei sprechen: ich will. Und wenn die deterministischen Psychologen den Willen noch so scharf sezieren, noch so fein zerlegen, noch so vollständig auflösen in 27 Triebe, 93 Leidenschaften, 286 Neigungen und 5417 Motive — sie zerlegen immer nur den Inhalt des Willens, nicht den Willen selbst. Den Willen bestimmen sie durch die Zerlegung so wenig, wie sie das Leben durch Sektion bestimmen. Es verschwindet unter dem Messer, und es ist doch wirklich. So verschwindet das Ich unter der Analyse der Psychologen vom Schlage Machs, und das Ich lebt doch wirklich. Sie mögen es in alle seine kleinsten seelischen Fasern zerlegen, sie mögen seinen ganzen Inhalt ausschöpfen, sie vergessen nur eins: das Ich selber; denn das ist eine Einheit und also unzerlegbar. Sie mögen es inhalt-

lich eine Abstraktion nennen; nur dürfen sie bei der Abstraktion den Abstrahierenden nicht vergessen, und der ist wirklich und nicht selber eine Abstraktion, und der eben ist das Ich. Denke an Professor Huber in den „Fliegenden Blättern“! Sie mögen das Ich mit der wechselnden Summe der Vorstellungen oder mit der jeweilig stärksten eins setzen: das Ich **hat** die Vorstellungen und ist darin mehr als sie, und die stärkste Seelenregung ist noch nicht das Ich, wenn nicht ein Besonderes hinzukommt, eben die Selbstsetzung des Ich; die Identifizierung des Ich mit dieser Seelenregung, und wenn das Ich sich ihr nur als ein Name auflegt, das Auflegende, Benennende ist doch mehr als ein Name. Und die stärkste Seelenregung kann das Ich als Bewusstsein aufheben; aber auch das Ich kann die stärkste Seelenregung aufheben. Wie man's auch fasst, mit den rein objektiven Methoden der realistischen Psychologen lässt sich das Ich, das Subjekt als Subjekt so wenig konstatieren wie das Leben, wie der Wille. Dieselben Bewegungen, die durch selbstbewusste, lebendige Wesen geschehen, können durch vollkommene Automaten geschehen gedacht werden. Dieselben Bewegungen, die mit Willen, die aktiv geschehen, können auch gezwungen, passiv geschehen. Für den äusseren Betrachter gibt's hier kein absolutes Kriterium. Und darum kann der immer nur objektiv, d. h. ein fremdes vis-à-vis fassende Determinist den Willen gar nicht fassen, gar nicht anerkennen. Denn er hat gar kein Kriterium, ihn von seinem Gegenteil, vom Zwang zu unterscheiden. Es gibt kein absolutes **objektives** Kriterium des Willens — schon darum nicht, weil der Wille das wollende **Subjekt** selbst ist, weil er das Ich in seiner Freiheit, in seiner aktiven Entfaltung ist. So wenig das Bewusstsein eine blosse Summe von Vorstellungen, so wenig ist der Wille eine blosse Summe von Trieben. Wie das Bewusstsein in seiner haltenden Einheit, die mit der blossen Summe nicht gegeben ist, seine Wirklichkeit hat, so der Wille. Der Wille

ist eine Einheit, weil das Ich eine Einheit ist und der Wille eben nur das Ich in seiner Freiheit ist. Jeder Mensch hat nur einen Willen, der darum wirklich ist; aber wie lächerlich klingt es daneben zu sagen: jeder Mensch hat nur eine Trunksucht, nur eine Langeweile, nur eine Habsucht! Der Trieb kann eben abstrahiert werden aus gleichartigen Regungen, der Wille nicht. Die Einheit des Triebes ist Gleichheit der Regungen, Arteinheit, die Einheit des Willens ist wirkliche Einheit in wechselnden Regungen. Der Ehrgeiz ist derselbe in vielen Menschen, eine allgemeine Macht; seinen Willen hat jeder für sich. Drum kann man wohl bildlich-abstrakt sagen: der Ehrgeiz beherrscht den Menschen, aber nicht: der Wille beherrscht den Menschen; denn der Wille ist nicht ein herausgehobenes Abstraktum, sondern eine Realität, die eins ist mit dem Menschen. Der Wille ist der Mensch, sofern er frei ist. Begreifst du nun, dass der determinierte Wille ein Nonsens ist? Die Freiheit ist das Attribut des Willens, ist der Wille selbst adjektivisch gesetzt. Die Sprache fühlt es wieder: sie nennt das Tun, das aus Willen, mit Willen geschieht, f r e i willig, ein Tun aus freien Stücken.

Bei alledem begreife ich nur nicht, wie Unfreiheit möglich ist, die doch auch Indeterministen als mehr oder minder bestehend anerkennen.

Es ist eben nicht eigentlich Unfreiheit des Willens, der mit der Unfreiheit aufgehoben ist, sondern Unfreiheit des Menschen; der Unfreie ist willenlos.

Aber wie ist eben die Unfreiheit des Menschen psychologisch möglich, wenn alle Leidenschaften, Begierden, Triebe Aeusserungen des immer freien Willens sind? Die praktische Anschauung kennt und braucht doch nun einmal den Unterschied von Freiheit und Unfreiheit; sie spricht doch nun einmal von der Herrschaft der Begierden, von Sklaven der

Leidenschaften — wie ist das alles möglich, wenn alle Begierden und Leidenschaften freie Willensregungen sind?

Aber wie ist das alles möglich, wenn alle Begierden und Leidenschaften, alle Willensregungen unfrei sind? Dann ist ja erst recht der Unterschied von Freiheit und Unfreiheit aufgehoben; dann sind ja alle Menschen Sklaven; denn alle haben Triebe, Begierden, Leidenschaften, Neigungen, Motive, kurz solche Willensdeterminationen. Aber lass dich nur von der praktischen Anschauung leiten, die hier instinktiv kritischer ist als der Determinismus. Nennt sie denn jeden Menschen, nur weil er Triebe und Leidenschaften, Neigungen und Begierden hat, schon einen Sklaven?

Nein, nur die übermächtige Leidenschaft, die ungezügelte, blinde Begierde, der einseitig herrschende, wild aufgeschossene Trieb macht einen Sklaven.

Also nicht Leidenschaft, Trieb, Begierde, Neigung, Motiv als solche machen unfrei, wie der Determinismus behauptet, sondern nur ihre blinde Einseitigkeit, ihr Uebermass. Sonst müsste ja, der aus der Fülle durchdachter Motive handelt, mehr Sklave sein, als der nur aus einer blinden Leidenschaft handelt.

Wie kann aber überhaupt der Mensch durch seine eigene Willensäusserung — das soll ja selbst die Leidenschaft sein — unfrei werden? Und wie kann der Wille aufgehoben werden durch eine seiner eigenen Gestalten und Formen?

So wie ein Organismus vernichtet werden kann durch Hypertrophie eines seiner Glieder, und so wie ein Staat durch Tyrannei eines seiner eigenen Bürger in Zwangszustand geraten kann.

Aber wenn der Wille wie ein Organismus vernichtet, der Mensch wie ein Staat bezwungen werden kann, wo bleibt dann noch die Schuld des Willens, die Freiheit des Menschen?

Liegt es denn nicht am Organismus, wenn er es an

Selbstregulierung fehlen und dadurch zur Hypertrophie eines Gliedes kommen lässt? Liegt es denn nicht am Staate, wenn er durch seine Schwäche die Tyrannei eines Bürgers provoziert und erträgt? So eben ist es auch Schuld des Willens, wenn er eine seiner Leidenschaften überwuchern lässt. Aus der Einheit des Menschen, die er vertritt, aus der Persönlichkeit als Kriterium, kann und soll der Wille Selbstregulierung üben unter seinen Gestalten. Die Triebe, Begierden, Leidenschaften sind nicht eine fremde Gewalt, die über den Willen kommt, sie sind die eigenen Formen, in denen der Wille sich ausgestaltet. Ein Mensch ohne Triebe ist nicht zu denken, weil sein Wille gestaltlos wäre. Der Wille lebt gerade in der Vielheit der Triebe; er dient nicht in ihr, sondern er herrscht in ihr; nur in der Vielheit der Triebe kann er sich wollend, wählend, bestimmend, regulierend, formend betätigen; nur in einer gewissen Balancierung und Harmonie der Triebe wahrt er die Freiheit der Persönlichkeit, die er vertritt. Wenn er aber eine seiner Gestalten sich gleichsam über den Kopf wachsen, eine seiner Formen alle andern überdecken lässt, dann hört das Wählen und Regulieren auf und damit der Wille, und die ungezügelte Leidenschaft regiert blindlings.

Aber wie ist das möglich?

Du verstehst's nur nicht, weil du die Seele deterministisch mythologisierst. Aber wenn du den Willen nicht mehr als ein totes Ding nimmst, das von anderen Dingen, Trieben, Motiven u. dgl., gestossen wird, wenn du den Willen einfach als die Freiheit des Menschen nimmst, so begreifst du, dass die Freiheit nur da ist, solange die Wahl, die Entscheidungsmöglichkeit da ist, und dass die Wahl nur da ist, solange eine Mehrheit von Bewegungsformen da ist; wenn aber eine alle anderen hinwegdrängt, so ist keine Mehrheit, keine Wahl, keine Freiheit, kein Wille mehr da. Im Uebermass, d. h. in der Einseitigkeit einer Leidenschaft liegt schon die

Aufhebung des Willens, im Willen liegt schon die Aufhebung der übermässigen Leidenschaft.

Aber wie kann eben eine Bewegungsform die andere verdrängen, wie kann der Wille sich selber vereinseitigen und dadurch aufheben? Ist's nicht ein Widerspruch?

Der Wille muss sich unaufhörlich vereinseitigen, um sich zu entfalten; im starren, absoluten Gleichgewicht der Triebe erstirbt er ebenso wie in der absoluten Einseitigkeit eines Triebes; sein Leben liegt in dieser beständigen Gefahr, sein Leisten in der ständigen Regulierung zwischen diesen Extremen, zwischen gleichgültiger, kalter Vielseitigkeit und blinder, heisser Einseitigkeit. Die ganze Seele lebt ja in dieser beständigen Fluktuation zwischen Vielheit und Einheit, in diesem unaufhörlichen Kampfe zwischen den Extremen. Nimm das Bewusstsein! Es schwindet dahin unter der Fülle gleichwertiger Eindrücke — und drängt darum durch die Aufmerksamkeit zur Akzentuierung, zur Richtungnahme, zur Einseitigkeit; aber wenn es nun gar zu tief dem einen Eindruck sich hingegeben, ganz sich in ihn versenkt, dann schwindet das Bewusstsein auch wieder dahin. Die Seele verliert sich in der Vielseitigkeit und verliert sich in der Einseitigkeit; sie lebt nur im Wechsel, im Kampfe, in der beständigen Regulierung zwischen beiden, zwischen Gleichgültigkeit und Leidenschaft, zwischen Vielheit und Einheit. Der Wille braucht deshalb ebensowohl die Entfaltung seiner Triebe wie ihre Beschränkung, und in diesem Kampfe nur offenbart sich seine Grösse und seine Schwäche. Er selber lebt in seiner Leidenschaft, wird in ihr gross und schuldig. Nur dadurch, dass der Wille zugleich die Triebe braucht und schafft, und ihre Zügelung braucht und schafft, kann er in ihnen schuldig werden. Und all dies muss zusammentreffen, damit der Wille sich offenbaren kann. Wären die Triebe als fremde Macht ihm auferlegt, wie könnte er schuldig werden? oder wäre die Zügelung seiner Triebe nicht

seine, nicht eine ihm mögliche Tat, wie könnte er schuldig werden? Oder wären die Triebe oder ihre Zügelung nur sein Spiel und nicht sein Bedürfnis, sein Leben, wie könnte er sich ernst und gefährlich erproben, wie könnte er schuldig werden? Dies ist das Wunderbare, dass der Wille beständig in seiner Triebentfaltung, in seinem eigenen Leben seine eigene Gefahr, seinen eigenen Feind sich schaffen muss — nur dadurch ist das Moralische möglich. Alle Willensbetätigung als solche hat moralische Bedeutung, ist Sache der Moral; alles Moralische als solches ist Sache des Willens, ist Willensbetätigung. Der Wille lebt nur in beständiger Selbstentfaltung und beständiger Selbstbeschränkung, und eben darin liegt das spezifisch Moralische. Nennt's einen Widerspruch, dass der Wille sich beständig in sich selbst seinen Feind schaffen muss, — es ist nicht ein logischer Widerspruch, sondern, Kantisch zu reden, eine Realrepugnanz, und in solchem Widerspruch zwischen Extremen lebt alles, was lebt. Ist's nicht ein Herrliches? Der Wille lebt durch sich selbst und stirbt durch sich selbst. Darum eben ist der Wille — die Freiheit.

Aber wenn mein Wille durch Trunkenheit aufgehoben wurde?

So starb er durch sich selbst, so hob er sich selbst auf; denn du wolltest trinken.

Aber nicht trunken werden.

Aber nicht Mass halten und zu rechter Zeit aufhören.

Aber wenn man mich zum Uebermass verführte?

So wolltest du der Verführung nicht genügend widerstehen.

Ich konnte nicht.

Du wolltest nicht oder nicht energisch genug.

Ich habe eben keinen energischen Willen.

Hast du einen energischen oder nicht energischen Willen wie einen dicken oder dünnen Spazierstock? Ist

dir dein Wille auf den Rücken gelegt wie eine Last, aufgesetzt wie eine Perrücke? Bist du denn verschieden von deinem Willen? Du hast nicht einen Willen, sondern du willst — oder du willst nicht. Dein Wille ist deine Funktion, nicht dein Besitz.

Dann will ich nicht energisch, weil ich nicht energisch bin.

Du bist nicht energisch, weil du nicht energisch willst.

Ich bin eben, wie ich bin.

Aber kannst du dich gar nicht ändern?

Nur soweit ich es kann.

Oder will.

Oder wollen kann.

So kannst du dich ändern wollen, so kannst du also doch wollen, anders zu sein, als du bist. Der Wille ist die Kraft des Menschen, sich selbst zu schaffen. Dein Wille kann sich über dich selbst erheben, über deine Natur.

Aber das hat seine Grenzen.

Wer leugnet es? Doch kennst du die Grenze so sicher? Und darum soll dein Wille ins Unendliche über deine Natur hinausstreben.

Aber dann ist mein Wille ja doch von mir verschieden, und er soll doch eins mit mir sein?

Eins mit dir, aber nicht eins mit deiner Natur. Doch es ist eben die Täuschung des Determinismus, dass er zu konstatieren glaubt, während er behauptet, dass er den wirklichen, ganzen Menschen zu nehmen behauptet, während er einen Teilmenschen akzentuiert, während er seinen Willen in seine Natur versenkt, das Werdende im Menschen an das Bleibende, das Lebendige an das Tote kettet. Ich bin, wie ich bin — ist entweder eine Tautologie oder eine Lüge. Ich bin, wie ich bin — dies Wort, wie es da steht, gilt. Ich bin, wie ich bin, in jedem Moment. Doch der Determinist, aber auch der moralisch Faule benützt den Doppel-

sinn des Wortes Sein, akzentuiert das Sein als Gegensatz zum Werden, im Sinne von Bleiben, und findet so in dem Worte die Konstanz des Menschen; das aber ist nicht mehr eine Tautologie, sondern eine Behauptung, und zwar eine falsche. Das Wort: ich bin, wie ich bin, gibt an sich einfach den Identitätssatz und sagt nichts aus über Konstanz und Wechsel, über Freiheit und Unfreiheit.

Aber es gibt doch Konstantes in mir.

Gewiss, aber die Konstanz in dir ist relativ; vor der absoluten Konstanz hört der Wille auf, wie vor der fremden Gewalt. Er ist der Mensch als der Ueberwindende; gegenüber dem absolut Unüberwindlichen in mir und ausser mir gibt's keinen Willen und keine Zurechnungsfähigkeit, keine Verantwortlichkeit.

Wen nennst du zurechnungsfähig und verantwortlich?

Jeden, soweit er Willen hat.

Und wie weit hat er Willen?

So weit er Wahl hat.

Aber er hat keine Wahl.

So hast du noch nie geschwankt und gewählt?

Ja, auf Grund der Motive.

Verfällst du wieder in Mythologie? In den Motiven waltet der Wille. Er wählt, und darum ist der Wille nie ohne Ueberlegung und nie ohne eine Mehrheit von Möglichkeiten, wie das Bewusstsein nie ohne eine Mehrheit von Vorstellungen. Wille gibt's nur, wo es Kreuzwege gibt.

Aber es gibt niemals Kreuzwege, sondern immer nur einen Weg.

Dann gibts nur Zwang und keinen Willen mehr. Und in der Tat, der Determinismus muss den Willen leugnen; er hat keine Möglichkeit, Wille vom Zwang zu unterscheiden.

Wille ist da, wenn jemand seiner Natur folgt, und Zwang, wenn er nicht seiner Natur folgen darf.

Das würde bedeuten: Willen haben am meisten die

Steine und unter den Menschen die Idioten, die Wüteriche, die Perversen; denn sie folgen am meisten ihrer Natur, und Zwang erleidet am meisten der sich selbst Beherrschende; denn er zwingt seine Natur. Du siehst wieder, der Determinist ist unfähig, den Willen zu bestimmen; er kennt eben nur Zwang, und damit leugnet dieser Tatsachenanbeter eine seelische Grundtatsache. Der Wille ist nicht die „Natur" des Menschen, der starr gewordene Untergrund in ihm; der Mensch ist ebensogut ein Werdender wie ein Seiender, ein Gehender wie ein Bleibender, ein sich Befreiender wie ein Gehaltener. Der Wille ist das frei gehende Ich, die ihren Weg wählende Einheit der Persönlichkeit. Im Willen entscheidet eine Einheit zwischen einer Mehrheit. Damit ist schon Bewusstsein und Selbstbewusstsein gegeben; denn die Einheit muss die Mehrheit sowohl als solche wie von sich selbst unterscheiden, und die Unterscheidung macht das Bewusstsein. Damit ist schon gesagt, dass nicht nur Steine und Pflanzen, sondern auch Tiere, Kinder und Geisteskranke keinen Willen haben, also unzurechnungsfähig sind.

Aber wo ist die Grenze? Sie ist nicht zu ziehen; darum ist es Willkür, Zurechnungsfähigkeit oder freien Willen anzusetzen. Die damit ausgedrückten Unterscheidungen des Menschen vom Menschen sind Fiktionen.

Also weil es mehr oder weniger Schönheit gibt und da keine feste Grenze zu ziehen ist, soll es gar keine Schönheit geben? Die Deterministen sind wie Leute, die sagen: weil ich nicht genau die Grenze zwischen Kind und Erwachsenem angeben kann, behandle ich alle als Kinder. Weil es ein Mehr oder Minder von Willen, einen Uebergang gibt zwischen Zurechnungsfähigkeit und Unzurechnungsfähigkeit, darum sollen alle unzurechnungsfähig sein? Welche Logik! Ich gebe zu, das Kriterium ist schwer anzusetzen. Wo die Wahl aufgehoben ist, sei es durch fremde Gewalt, sei es durch Minderung des Bewusstseins, sei es

durch eine absolut konstante Eigenschaft, da fehlt der Wille und in ihm die Zurechnungsfähigkeit. Denn der Wille lebt nur als der Wählende, als der Entscheidungsfähige, als Einheit der Person in der Vielheit ihrer Tendenzen.

Nur eins verstehe ich nicht bei alledem: wie kann die Einheit des Willens sich zur Vielheit der Triebe ausgestalten?

Dann verstehst du auch nicht, wie die Einheit des Organismus sich in der Vielheit der Glieder ausbaut; dann verstehst du auch nicht, wie die Einheit der Seele sich in vielen Funktionen, die Einheit des Bewusstseins in vielen Vorstellungen entfaltet.

Aber wenn die Triebe die Funktionen des Willens, gleichsam seine Glieder sind, so sind sie doch so real wie der Wille und nicht Abstraktionen.

Die Funktionen des Willens sind gewiss so real wie der Wille, aber zu welchen Trieben du die einzelnen Willensfunktionen zusammennimmst, das ist Sache der Abstraktion. Wenn drei Menschen streiten, aus welchem Triebe jemand ein Brot genommen, ob aus Egoismus oder aus dem Trieb der Selbsterhaltung oder aus dem Trieb nach Sättigung, wie würdest du entscheiden?

Der Streit ist lächerlich; die Triebe fallen mehr oder minder zusammen: die Sättigung fällt unter die Selbsterhaltung, die Selbsterhaltung unter den Egoismus.

Also verhalten sich die Triebe als Gattung und Spezies, als höherer und niederer Begriff. Die Einheit eines Triebes ist also Sache der Abstraktion, die Einheit des Willens aber ist nicht Abstraktion, sondern ruht in der Einheit der Persönlichkeit.

Aber kann denn der Indeterminist wirklich die Einheit des Willens festhalten? Der Determinist kann es; denn auf die Frage nach dem Grunde des Willens kann er stets Motive, Triebe u. s. w. nennen, die den Willen bestimmen und dadurch begründen und erklären. Der Indeterminist aber, in-

dem er die Motive und Triebe in den Willen selber verlegt, raubt sich dadurch die Gründe des Wollens. Er kann jedes Wollen immer nur durch sich selber erklären, von sich selbst abhängig setzen: ich will, weil ich will, und so kommt er zu einem Wollen als Grund des Wollens, zu einem Wollen des Wollens, wie du es selber als möglich anerkanntest, und weiter zu einem Wollen des Wollens des Wollens u. s. f. Dies hat ausser Locke namentlich Herbart gerügt und vor allem Schopenhauer, der zeigt: dass damit die Frage der Willensfreiheit ins Unendliche hinausgeschoben werde, „indem wir immer ein Wollen von einem früheren oder tiefer liegenden abhängig dächten und vergeblich strebten, auf diesem Wege zuletzt eines zu erreichen, welches wir als von gar nichts abhängig denken und annehmen müssten. Wollten wir aber ein solches annehmen, so könnten wir ebenso gut das erste als das beliebig letzte dazu nehmen, wodurch dann aber die Frage auf die ganz einfache: kannst du wollen? zurückgeführt würde. Ob aber die blosse Bejahung dieser Frage die Freiheit des Wollens entscheidet, ist, was man wissen wollte, und bleibt unerledigt". Kannst du darauf antworten?

Mit Freuden! Ich begreife gar nicht, warum Schopenhauer die Frage unerledigt findet. Für ihn handelt sich's darum, ob das Selbstbewusstsein die Willensfreiheit bejaht oder nicht. Er fragt es: kannst du wollen? Und das Selbstbewusstsein antwortet klar und laut: Ja! Was ist er denn nun nicht zufrieden? Dass er daneben noch Fangball spielt und immer weiter fragt: kannst du auch dein Wollen wollen? und wenn, kannst du auch das Wollen deines Wollens wollen? — dass er so ins Unendliche fragt, das ist schliesslich sein Privatspass. Das Selbstbewusstsein ist so liebenswürdig, ihm stets mit Ja zu antworten. Was wünscht er nun noch mehr? Weil selbst ein Narr ins Unendliche fragen kann, darum soll es keine Wahrheit geben? Dann kann auch der Determinismus nicht die Wahrheit sein. Kann er's denn an-

ders machen? Was würdest du als Determinist antworten, wenn ich frage: wovon hängt dein Wollen ab?

Von meinen Trieben.

Wovon hängen deine Triebe ab?

Von den Trieben meiner Eltern, von meiner Umgebung —

Wovon hängen die Triebe deiner Eltern ab?

Von den Trieben meiner Grosseltern u. s. w.

Siehst du nicht, dass so der Determinismus auch ins Unendliche führt?

Gewiss, aber du musst doch auch den Unterschied sehen. Der Determinist führt eine Erscheinung, das Wollen, auf andere Erscheinungen und immer wieder andere bis zu den entferntesten zurück. Das hat Sinn und ist fruchtbar. Der Indeterminist aber kommt über sein Wollen nicht hinaus und dreht sich immer auf demselben Punkt. Frage ich nach dem Grunde seines Wollens, so nennt er sein Wollen, und frage ich nach dem Grunde dieses Grundes, so nennt er wieder sein Wollen, und so geht es weiter. Er gibt eigentlich keine Antwort, sondern erneuert nur immer das Objekt der Frage. Aber diese ewige Wiederholung ist doch unsinnig.

Wenn du mich fragst, wieviel einmal eins ist, und ich antworte: eins, und du mich weiter fragst: aber ein mal eins mal eins, und ich wieder antworte: eins — wirst du dann auch ärgerlich werden über die immer gleiche Antwort und sie unsinnig nennen?

Du siehst noch immer nicht, worin das Unsinnige der Erklärung des freien Willens liegt. Nimm lieber zum Vergleiche Virchows Satz: omnis cellula e cellula! Wie da jede Zelle nur aus andern Zellen abgeleitet werden kann, so muss der Indeterminist jeden Willen aus einem hinter ihm wohnenden Willen ableiten, der wieder von einem tieferliegenden Willen abhängt u. s. f. Das Unerträgliche, das Unmög-

liche beim Indeterminismus ist also, dass er bei einem freien Willen nicht stehen bleiben kann, sondern gleich eine unendliche Schar von Willen auf den Hals bekommt. Und wenn du dem Determinismus vorwirfst, dass er den Willen aufhebt, so muss ich dem Indeterministen vorwerfen, dass er den Willen unendlich vervielfältigt. Er kann eben die Einheit des Willens nicht festhalten. Er muss jedem Menschen eine ganze Hydra von Willen, einen Willenskopf immer hinter dem andern, zuweisen.

Ich glaube, die Hydra sitzt nur in deinem Kopfe. Diese Hydra der Willen ist wieder nur ein Schreckgespenst deterministischer Mythologie. Wenn du mich fragst: „wovon hängt dein Wollen ab", und ich antworte: „von meinem Wollen", so nimmst du dies als zwei verschiedene Willen, einen, der abhängt, und einen zweiten, von dem er abhängt, und wenn du weiter fragst, wovon dieser zweite wieder abhängt, und ich antworte: von meinem Willen, so legst du mir einen dritten Willen auf, von dem der zweite abhängt, und bald einen vierten als Halter für den dritten und so immer einen über dem andern, und weil dir diese Pagode von Willen natürlich ein Unding scheint, darum bestreitest du schon dem ersten Willen sein Eigenrecht. Aber wer zwingt dich, die Pagode zu bauen? Wer in aller Welt heisst dich aus jedem Worte „Wollen" einen neuen Willen zu fabrizieren, aus jedem Echoklang ein neues Wesen herauszuhören? Deine vielen Willen sind leere Phantasiewesen, sind Abstraktionen, die nur der mythologische Trieb des Deterministen real setzt. Nach derselben Methode wie eine Million Willen kannst du in jedem Menschen auch eine Million Iche produzieren, und weil dir solche Unzahl unmöglich erscheint, kannst du dann schon dem ersten Ich sein Eigenrecht bestreiten und das Selbstbewusstsein leugnen. Denn im Selbstbewusstsein denke ich mich selbst — da bin ich schon zweimal da, als Subjekt und als Objekt des Denkaktes, ich,

der denkt, und ich, der gedacht wird, und wenn ich gar an mein Selbstbewusstsein denke, so bin ich dreimal da, ich, der sich denkt, ich, der von sich gedacht wird, und ich, der an das Sichdenken denkt. Habe ich nun wirklich drei Iche? Sind sie alle wirkliche Existenzen? Und weil sie es nicht sein können, werde ich darum das eigene Ich überhaupt leugnen, weil es Gefahr läuft, sich zu vervielfachen? Fragst du mich, woher ich von meinem Ich wisse, so muss ich antworten: durch mein Ich, und fragst du wieder, woher ich von diesem Ich wisse, so muss ich wieder antworten: durch mein Ich. Aber so wenig ich zweimal existiere, weil ich mich selbst denken, weil ich die Existenz meines Ich nur durch mein Ich begründen kann, so wenig existiert mein Wille zweimal, weil ich mein Wollen wollen, mein Wollen durch mein Wollen selbst begründen kann, und so existiert er auch nicht tausendmal, weil ich auf die Frage, wovon mein Wollen abhängt, tausendmal antworten muss: von meinem Wollen. Der Wille bleibt eine Einheit wie das Ich, und wie das Ich im Selbstbewusstsein sich selbst denkt, so bestimmt der Wille in Freiheit sich selbst. Der Determinismus aber, der hinter dem freien Willen einen zweiten als Grund suchen zu müssen glaubt, und hinter dem zweiten einen dritten u. s. f., dieser Determinismus treibt Mythologie, und er vernichtet mit seinem Einwand von der Unendlichkeit der freien Willen nur seine eigene Fiktion.

Aber der Indeterminismus zwingt doch zu solcher Fiktion, weil er auf jede Frage nach dem Grunde seines Wollens immer nur mit seinem Wollen antwortet, so dass man für die immer tiefer steigende Skala der Gründe eine ganze Skala der Willen konstruieren muss.

Wenn seine Antwort Unsinniges ergibt, so liegt's an deiner Frage.

Eine Frage wird doch wohl erlaubt sein.

Nein, nicht jede. Es gibt Fragen, die schon die Antwort

verzerren, wie die berühmte antike Eristikerfrage: hast du deine Hörner verloren? Antwortest du nein, so musst du noch Hörner haben; antwortest du ja, so musst du Hörner gehabt haben. Aber wie diese Hörner dir nur der fragende Sophist aufgesetzt hat, so hat uns eben nur der Determinist mit der trügerischen Frage das Geweih der vielen Willen aufgesetzt. Doch wir wollen aufpassen und uns auch durch die schönste Frage nicht zum Hahnrei machen lassen.

Aber die Frage ist doch nicht trügerisch, sondern notwendig. Alles muss doch seinen Grund haben, und so muss ich doch fragen dürfen: wovon hängt dein Wille ab?

Wenn nun der Indeterminist antwortet, wie er antworten muss: von meinem Willen, so wirst du ärgerlich.

Natürlich; denn alles muss doch von etwas anderem abhängen.

Das ist ja eben deine Behauptung, die Grundthese des Determinismus, die ich bestreite. Und behaupte ich, der Wille ist frei, so sage ich damit eben, er ist n i c h t von anderm abhängig. Du aber verlangst durchaus, dass er es sei, und weil ich dir nichts anderes gebe, so bildest du dir die gewünschte Abhängigkeitsreihe aus meinen wiederholten Antworten, und weil ich immer nur den Willen vom Willen abhängig sein lasse, du aber voraussetzest, dass alles nur von anderm abhängig sein müsse, so folgerst du, dass der Wille, der abhängt, ein anderer sein müsse als der Wille, von dem er abhängt. Doch zu solcher unsinnigen Folgerung hat dir nur deine Voraussetzung, nicht meine Antwort ein Recht gegeben. Der Fehler liegt also nicht an meiner Antwort, sondern an deiner Frage, die du schon stellst in der Voraussetzung, dass alles, auch der Wille von anderm abhängig sei. Du fragst eben schon deterministisch. Du fragst: wovon ist dein Wille determiniert? Aber ich setze ja eben den Willen als indeterminiert. Du könntest ebensogut einen Republikaner auf die Folter spannen mit der Frage,

wie sein König heisse. Er hat eben keinen König; dafür ist er Republikaner. Freiheit des Willens heisst eben Nichtabhängigkeit des Willens, heisst eben, dass die Frage nach seiner Abhängigkeit nicht weitergehen kann. Der Determinismus setzt sich schon selber voraus mit seiner Frage, kommt schon mit einer petitio principii an den Willen heran: nenne mir deine Abhängigkeiten, und wenn nun der Arme keine nennen kann, so droht der deterministische Tyrann: dann backe ich dir künstliche Abhängigkeiten aus deinem eigenen Fleische und konstruiere aus dir, in dir eine unendliche Kette von Willen, die von einander abhängen. Denn Abhängigkeiten müssen sein. Das Wollen, behauptet dein Herbart, muss stets seine Ursachen haben, und wenn der Indeterminismus Recht habe, so müsse es eine unendliche Kette von Wollungen geben, die von einander abhängen. D. h. aber doch, wenn der Indeterminismus Recht haben soll, muss vorher der Determinismus Recht haben. Denn jene unendliche Kette bringt eben erst der Determinismus mit, und jene Abhängigkeit, jenes Muss der Ursachen fordert eben Herbart schon als Determinist. Der Determinismus ist gar nichts anderes als der Kettenbringer, der Forderer der Abhängigkeit, und wenn der Indeterminismus dieser Forderung nicht genügen kann, so folgt daraus nur, dass der Indeterminismus — nicht der Determinismus ist. Und dieser schlägt eben nur seine eigene Forderung, aber nicht den freien Willen. Es ist das Wesen des Determinismus, überall Abhängigkeiten zu finden. Und weil sie im Bewusstsein wie im Selbstbewusstsein der freien Seele nicht gegeben sind, weil sie dem Wesen des Willens widerstreben, weil der Determinismus sie nicht finden kann, so muss er sie kraft der Forderung seines Wesens erfinden, so muss er zum Mythologen der Seele werden. So hat er die Tendenzen des Willens aus dem Willen selber heraus abstrahiert, sie dem Willen entfremdet, um ihn von ihnen abhängig zu setzen. So hat er

ferner den Willen dividiert, zerstückelt, getötet, um zwischen den toten Stücken Abhängigkeiten herzustellen. So hat er schliesslich ihn durch Selbstspiegelung multipliziert, um durch die scheinbare Vielheit der Willen wenigstens den Schein von Abhängigkeiten herzustellen. So hat er den Willen auf alle Weise vergewaltigt. Er kann nicht anders. Er geht nur auf die abhängige Vielheit des Objekts, und der Wille lebt nur als freie Einheit des Subjekts. Und so muss der Determinist künstlich das Eigene entfremden, das Eine zerstücken, das Freie knebeln. Der Determinismus ist das Prokrustesbett des Willens. Das ist das Ende. Und so berufe kein Determinist sich auf den Willen! Denn er hat ihn getötet. Und keiner berufe sich auf die Seele; denn er hat sie erstickt; er hat das Eigene durch alles Fremde ersticken müssen, die Seele durch die Welt.

Ich sehe es ein, der Wille als das Selbständige widerspricht der absoluten Abhängigkeit, die Seele als das Eigene widerstrebt der absoluten Determination durch die Welt, widerstrebt der Kausalität.

Wie sagt Lichtenberg? „Wir wissen mit weit mehr Deutlichkeit, dass unser Wille frei ist, als dass alles, was geschieht, eine Ursache hat."

Wir mögen so fühlen — aber die Welt fordert die Kausalität. Und die Welt muss recht behalten; denn die Welt ist grösser als die Seele. Und so muss ich meine Seele zum Opfer bringen; ich weiss nicht, wie ich es kann, ob ich es kann; aber muss ich es nicht? Muss ich nicht Determinist bleiben, so lange die Kausalität Weltgesetz ist?

Die eherne Astarte

Ist die Kausalität Weltgesetz? Daran hängt alles. Ist sie's, dann gibt's keine Freiheit.

Es sei so.

Dann sind wir einig im Determinismus. Denn wo fände sich heute ein Mensch, der es wagte, an der Kausalität als Weltgesetz zu rütteln?

Ich wage es.

Du wagst es im Ernst, allem modernen Geist Hohn zu sprechen, aller echten Wissenschaft ins Gesicht zu schlagen, die Grundlage all unseres Wissens anzuzweifeln?

Ich wage es, und wenn ich darüber von den modern wissenschaftlichen Ketzerrichtern zerrissen werde; denn sie sind schlimmer als die mittelalterlichen.

Ja, preise nur dein Mittelalter, da gehörst du hinein mit deinem Glauben an die Freiheit, aber nicht in dieses ungläubigste aller Zeitalter.

Ungläubig nennst du unsere Zeit? Sieh, ich zitiere nicht gern Goethe; ich meide es, mich mit einem Sträusschen zu schmücken aus diesem grössten und billigsten Blumenladen, aus dem sich schon alle Parteien versorgt haben und alle versorgen können. Aber es gibt ein Wort bei Goethe, das hat er mit der Wurzel ausgerissen, und es sieht auch nicht nach seinem Zaubergarten aus, nach der Zucht dieses grössten aller Gärtner, überhaupt nicht nach einem Garten — es ist aus der Mütter Tiefe geholt, das Wort, dass der tiefste Kampf der Zeitalter der zwischen Glaube und Unglaube sei. Und doch, auch dieses Wort, nun da ich's in der Hand halte, ver-

mag ich mir's nicht anzuheften. Kampf des Glaubens — ja, Kampf zwischen Glauben und Andersglauben, Kampf auch zwischen Glaubensstärke und Glaubensschwäche! Aber gibt es denn überhaupt Unglauben? Unglauben allein? Jede Zeit glaubt, jede Zeit hält etwas geistig mit den Zähnen fest, was sie sich nicht rauben lässt, weil es ihre Nahrung ist. Jede Zeit lebt von einem Glauben. Jede Zeit glaubt, und die ungläubigste Zeit glaubt am allermeisten.

Und doch ist sie die ungläubigste?

Sie erscheint als die ungläubigste, weil sie am meisten Glauben, weil sie allen andern Glauben ihrem Glauben opfert. Hat nicht das Christentum Unglauben gelehrt gegenüber den Heidengöttern in majorem dei gloriam?

Aber wo ist der Gott, dem wir heute Götter opfern? Tönt dir nicht aus allen sausenden Winden der Zeit Nietzsches Klagelied oder Triumphlied über den Tod Gottes? Misstraust du wirklich unserm totalen Unglauben? Nenne mir doch den Glauben dieser Zeit! Wir glauben nicht an Gott und nicht an den Teufel, nicht an Himmel und Hölle, nicht an Wunder, Geister und Kräfte, nicht einmal an die Tugend, wir glauben an nichts —

eines ausgenommen.

Aber sicher ist's kein Gott, an den wir glauben.

Nein, kein Gott, aber eine Göttin.

Eine Göttin?

Astarte ist wieder auferstanden; ihr bringt diese Zeit all ihre Hekatomben; um ihretwillen hat sie alle andern Altäre zerstört.

Wer ist diese moderne Astarte?

Sie ist der Götze, der heute Gott verschlungen hat, sie ist ein Moloch — denn man hat ihr auch den Menschen geopfert.

Aber wer ist sie?

Sie ist die eiserne Jungfrau des Mittelalters, die grausamste Folter, in der man den Menschen erdrückte.

Von wem sprichst du?

Sie ist es, vor der die ganze moderne Menschheit gläubig im Staube liegt, als der göttlichen, der allmächtigen, seelenlosen Jungfrau, die Welt und Leben und Menschenherzen in ehernen Banden hält.

So nenne endlich ihren Namen!

Ihr Name ist Kausalität.

Das soll eine Göttin sein, an die wir alle heute glauben, nur du nicht?

Ich glaube an die Kausalität, aber nicht als unsere Göttin, sondern als unsere Sklavin, als Mittel unserer Erkenntnis.

Aber wir nahen doch auch nicht gerade der Kausalität mit Opfern, Gebeten und Weihrauch.

Nein, weil ihr wisst, dass sie taub ist und blind und ohne Geruch; aber darum unterwerft ihr euch doch ihr blindlings als der allmächtigen Weltbezwingerin.

Aber doch nicht als Göttin; denn sie hat nichts Menschliches.

Nein, sondern Unmenschliches wie Moloch und Astarte. Oder wenn du's lieber hörst, Uebermenschliches. Meinst du, dass der Frömmste Gott vermenschlicht und nicht vielmehr am meisten Distanz wahrt zwischen seinem und Gottes Wesen? Die Griechen aber, das schwachgläubigste der Völker, haben die Gottheit am meisten vermenschlicht und damit schliesslich die Religion zerstört.

Aber auch der Frömmste fasst doch seinen Gott persönlich, unter einem Bilde.

Meint ihr Modernen minder metaphorisch zu sein? Oder ist es kein Bild, wenn ihr die Welt als Mechanismus versteht? Es ist ein Bild, das einst einen Sinn besessen hat, als die grossen Denker und Naturforscher des 17. Jahrhunderts zuerst die Welt als Mechanismus erfassten, der aber unter der Hand des göttlichen Baumeisters und Bewegers steht, ein Bild, das nun allen Sinn verlor und reiner Wunderglaube

ward. Ihr glaubt an die Welt als unendlichen Automaten, an eine decapetierte Allmacht, an ein starres Passivum als Weltmacht, an die blinde Notwendigkeit, an die eherne Göttin. Der blindgläubige Heide sieht in der Gottheit einen zwingenden Despoten. Ihr Modernen seid die blindgläubigsten Heiden; denn ihr habt die Gottheit ganz in Zwang verwandelt; ihr habt den Zwang so allmächtig und unendlich gemacht, dass er schliesslich den zwingenden Despoten selber verschlang, dass nur die Welt blieb als verkörperter Zwang und das Weltwesen nichts mehr ist als Notwendigkeit, Notwendigkeit um der Notwendigkeit willen. Ihr seid die fanatischsten Absolutisten, die an die unpersönliche, absolute Macht als Macht, an den Zwang als solchen glauben, an die allgemeine Dienstbarkeit! Ihr seid die unterwürfigsten, die gläubigsten!

Die gläubigsten? Glaube ist nach dem Schriftwort Gewissheit des, das man nicht siehet. Die Gottheit sieht man nicht, aber die Kausalität, die Grundlage unserer Wissenschaft, ist eben nicht Glaubenssache, sondern ist Tatsache, die ich sehe.

Ei, du Sonntagskind!

Aber siehst du sie etwa nicht? Sieh hier alle Geräte im Zimmer, sind sie nicht allesamt Wirkungen von Ursachen, allesamt Zeugnisse der Kausalität? Und schaue hinaus durchs Fenster, schaue die Menschen, die Strassen, schaue den rauschenden Strom und die Berge dahinter und die Wälder darauf und die Wolken darüber — sind sie alle nicht Wirkungen von Ursachen? Oder meinst du, dass die Freiheit bei den Sternen wohne? Und könntest du über alle Sterne weit fliegen bis ans Ende der Welt, würdest du etwas erschauen, das rein aus sich geworden, losgelöst wäre von der Kette der Kausalität, etwas, das wirklich frei wäre? Nein, der Kausalzusammenhang ist die sicherste Tatsache der Er-

fahrung; denn noch nie hat ein Mensch anderes gesehen als Ursachen und Wirkungen.

Sonderbar! Und ich bildete mir ein, noch nie habe ein Mensch Ursachen und Wirkungen gesehen. Aber belehre mich! Denke, ich sei ein Kind. Wie sieht eine Ursache aus? Hat sie blaue Augen und schwarze Haare? Oder gehört sie ins Pflanzenreich oder Mineralreich?

Wie kindisch! Jede Erscheinung in der Natur kann Ursache sein.

Jede Erscheinung kann Ursache sein? Also ist Ursache nicht selbst eine Erscheinung, sondern etwas an einer Erscheinung, etwas, das sich an jeder zeigen kann. Was ist das nun? Ich bin etwas kurzsichtig! An welchem Kennzeichen erkennt man eine Erscheinung als Ursache? Wodurch drückt eine Erscheinung aus, dass sie nun sich als Ursache zeigt? Hustet sie vernehmlich? Schickt sie einen Trompeter voraus: aufgepasst, jetzt komme ich als Ursache?

Wie kindisch! Eine Ursache erkennt man natürlich daran, dass sie wirkt, eine Wirkung hat.

Nun weiss ich's. Aber verzeih' meine Neugierde: was ist denn nun eine Wirkung? Ich will gewiss nicht wieder fragen, ob sie etwa zum Unterschied von der Ursache grüne Augen hat und rote Haare, oder ob sie zu den Weichtieren oder Krustentieren gehört.

Wie kindisch! Jede Erscheinung ist zugleich Wirkung.

Wie sonderbar! Aber jede Erscheinung hat doch auch sonst ihre Besonderheit und allerlei Kennzeichen; woran erkenne ich nun gerade, dass sie eine Wirkung ist?

Daran, dass sie eine Ursache hat.

Nun verstehe ich's: also eine Ursache erkennt man daran, dass sie eine Wirkung hat, und eine Wirkung daran, dass sie eine Ursache hat. Das ist deutlich. Fritz, gehe auf den Bahnhof und hole die Herren A und B. Du kennst sie zwar beide nicht. Aber du erkennst A daran, dass er grösser ist

als B, und B daran, dass er kleiner ist als A. Ob die Anweisung helfen wird?

Lass diese dialektischen Spässe und nimm ein konkretes Beispiel!

Ganz recht, gib eins; denn ich will Ursache und Wirkung sehen.

Nimm irgend ein Dutzendbeispiel! Ein Funke fällt in ein Pulverfass, das sich entzündet. Sieh dir den fallenden Funken an, da siehst du, was Ursache ist; sieh auf die Explosion, da siehst du die Wirkung.

So darf ich auf die Vorstellung Funke in meinem Kopf die Etikette „Ursache" kleben und auf die Vorstellung Explosion die Etikette „Wirkung", und ich brauche sie nicht wieder herunterzunehmen? Denn die Explosion hätte niemals anders erfolgen können als durch diesen Funken?

Doch, sie konnte auch aus andern Ursachen erfolgen.

Aber die Wirkung des fallenden Funkens musste in jedem Falle die Explosion sein?

Nein, Millionen Funken fielen, ohne dass eine Explosion erfolgte.

Aber dann haften ja meine Etiketten nicht, wenn es weder im Wesen jenes Funkens liegt, Ursache der Explosion zu sein, noch im Wesen der Explosion, Wirkung jenes fallenden Funkens zu sein; wenn so der fallende Funke nicht die Ursache und die Explosion nicht die Wirkung zu sein braucht, dann kann ich sie ja nicht als Ursache und Wirkung behaften.

Aber sie machen dir wenigstens den Unterschied von Ursache und Wirkung deutlich.

Der fallende Funke ist also nur Ursache und gar nicht Wirkung?

Natürlich ist er auch Wirkung; wenn jener Passant nicht geraucht hätte, wäre der Funke nicht gefallen.

Aber die Explosion ist doch nur Wirkung und nicht Ursache.

Natürlich ist sie auch Ursache, z. B. für die Zerstörung des Kastells.

Nun wirren sich gründlich unsere Begriffe. Siehst du nicht, wie diese zweideutigen Gesellen uns narren? Die Ursache ist auch Nicht-Ursache, ja verkehrt sich in ihr Gegenteil Wirkung. Die Wirkung andererseits zeigt sich als Nicht-Wirkung, ja besitzt sogar die Frechheit, Ursache sein zu wollen.

Du bist's, dem sich die Begriffe wirren. Ursache wird nicht Wirkung und umgekehrt, sondern eine sichtbare Erscheinung kann bald das eine, bald das andere sein.

Das ist's ja, was ich beklage. Weder Ursache noch Wirkung kann ich an einer sichtbaren Erscheinung behaften und damit mir sichtbar machen. Die Begriffe Ursache und Wirkung sind wie graue Spinnweben, durch die die Erscheinungen sich schüttelnd hindurchwinden und lachend uns davonlaufen. Wir können sie nicht fangen. Denn alles zeigt sich als Ursache und Wirkung, und Nichts zeigt sich absolut als Ursache (denn es ist auch Nicht-Ursache, ja Wirkung) und Nichts absolut als Wirkung (denn es ist auch Nicht-Wirkung, ja Ursache). Also alles und nichts ist Ursache, alles und nichts ist Wirkung: so verflüchtigen sich die Begriffe, wenn man sie an die konkreten, sichtbaren Erscheinungen hält — und du wolltest Ursache und Wirkung sehen können?

Aber es gibt doch auch wenigstens ein sichtbares Kriterium für Ursache und Wirkung. Ursache ist, was vorangeht, Wirkung, was nachfolgt.

Du willst damit sicher nicht sagen, dass sie sich auf dem Fusse folgen müssen. Denn die Ursache kann neben der Wirkung bestehen. Der Regen hört darum nicht auf, dass er die Wirkung hatte, dass ich meinen

Schirm aufspannte; ja, er hört nicht einmal auf, wenn seine Wirkung bereits aufgehört, d. h. wenn ich, zu Hause angelangt, den Schirm schliesse.

Aber der Regen als Ursache hat aufgehört, als du den Schirm öffnetest.

Da trennst du wiederum die Ursache von der sichtbaren Erscheinung und machst sie mir unsichtbar. Denn der Regen ändert sich dadurch nicht, dass ich den Schirm geöffnet. Wenn du die Ursache mit Beginn der Wirkung abschneidest, so schneidest du eben ein Unsichtbares ab. Denn der Regen läuft fort. Wenn die Ursacherscheinung nicht gerade in die Wirkungserscheinung übergeht, wird sie wohl noch neben ihr weitergehen. Denn alles ist eher möglich, als dass sie vor Beginn der Wirkung aufgehört und so einen leeren Zwischenraum gelassen zwischen sich und der Wirkung.

Mag die Ursacherscheinung noch neben der Wirkung weiterlaufen, jedenfalls muss sie früher begonnen haben und kann niemals auch nachfolgen.

Niemals auch nachfolgen? So leugnest du die Wechselwirkung? Kann nicht im Kausalnexus bisweilen dieselbe Erscheinung derselben Erscheinung sowohl vorangehen wie nachfolgen?

Ja, vorangehen als Ursache, nachfolgen als Wirkung.

Aber dieselbe Erscheinung; damit fallen ja Ursache und Wirkung wieder von der sichtbaren Erscheinung selbst ab, die in jeder Hinsicht beides sein kann, und verflüchtigen sich wieder ins Unsichtbare.

Doch die Aufeinanderfolge bleibt als sichtbares Kriterium der Kausalität.

Du weisst's ja selbst, dass die Kausalität zwar die Folge, aber nicht die zeitliche, die Aufeinanderfolge fordert. Was Schopenhauer den Seinsgrund nennt, die mathematische Folge ist keine zeitliche Aufeinanderfolge. Der Kreis ist

nicht vor den Radien da, deren Gleichheit er begründet. Und gar beim Erkenntnisgrund ist ja die Folge umgekehrt, wie ihn der frühe Kant ratio consequenter determinans nannte. Das Zeugnis ist später als die Tatsache, für die es mir Grund des Erkennens ist.

Ich rede hier natürlich nur von der Kausalität im Sinne des Geschehensgrundes, und der muss dem Geschehen vorangehen.

Immer? Ein Geschehen ist auch das menschliche Handeln, dessen Gründe als Ziele in der Zukunft liegen.

Aber als Motive müssen sie in der Vergangenheit liegen. d. h. vor dem Handeln da sein.

Doch die Motive wären nicht ohne die Zukunft, auf die sie blicken; sie sind rein aus der Vergangenheit nicht zu erklären. In ihnen wird der Erkenntnisgrund selber Geschehensgrund; Vergangenheit und Zukunft verbinden sich in ihnen.

Immerhin, auch Geschehensgründe, die auf die Zukunft gehen, müssen im Bewusstsein vorangehn.

Dann leugnest du die Entwicklung. Die Organismen entwickeln sich auf zukünftige Funktionen hin in unbewusster Zweckmässigkeit, die auch Darwin nur erklären, aber gerade nicht leugnen will noch kann.

Ob es unbewusste Zwecke gibt oder nicht, sie sind eben Zwecke, und ich nenne Ursache nur den Geschehensgrund, der vorangeht.

Du nennst ihn so? Dagegen lässt sich nichts mehr sagen. Stat pro ratione voluntas. Es ist nun eine Forderung, aber keine Behauptung mehr. Die wunderbare Entdeckung, dass alle Ursachen vorangehen, wird zur Tautologie, da du Ursache nur nennst, was vorangeht.

Aber da hast du ja nun ein festes Kennzeichen für die Ursache, dass sie eben vorangeht, wie für die Wirkung, dass sie eben nachfolgt. Was willst du noch mehr?

Ja, was will ich noch mehr? So kann ich nun endlich die Ursache als Ursache behaften, konkret festnageln, als reale Existenz erkennen. Aber o weh! Wenn ich nun diese Kennzeichen auf die sichtbaren Erscheinungen anwenden will, was nützt es mir da zu wissen, dass Ursache ist, was vorangeht? Alles im Weltlauf geht ja irgend einem voran! Und was nützt es, zu wissen, dass die Wirkung nachfolgt? Alles im Weltlauf folgt irgend einem nach! Und eine reale Bestimmung von Ursache und Wirkung ist damit so wenig gegeben, wie eine wirkliche Zeitbestimmung für den Studenten, dem der zerstreute Professor sagt: kommen Sie, wann Sie wollen, aber kommen Sie präzis! Alles ist eben präzis, und alles geht voran, und alles folgt nach im unendlichen Weltgeschehen. Milliarden Ursachen gehen nicht nur Milliarden Wirkungen voran, sondern auch Milliarden vergangener Wirkungen gehen Milliarden kommender Ursachen voran. Beide gehen voran und beide folgen; also nützt das Kennzeichen nichts.

Aber eine Erscheinung kann nicht einer anderen Erscheinung sowohl vorangehen wie nachfolgen.

Gewiss kann sie es. Wärme kann Bewegung und Bewegung wieder Wärme werden. Im unendlichen Marsch der Erscheinungen ist alles Herold und alles Trabant. Nun zeige mir doch Ursache und Wirkung, die du so sichtbar findest! Zeige mir Astartens Kettenringe!

Du musst's von einer bestimmten Erscheinung aus betrachten; für sie ist's klar, was vorangeht und was nachfolgt; für sie also sind Ursache und Wirkung sichtbar.

Und Ursache soll nun alles sein, was vorangeht? Also dass ich jetzt mit dir rede, dafür ist auch Ursache, dass Petrarca Laura liebte und dass vor Millionen Jahren von einem Mondgebirge ein Steinchen abbröckelte.

Da ist kein Zusammenhang.

Aber Mensch, Astartegläubiger, was vergisst du dich?

Willst du den Zusammenhang aller Dinge leugnen, den Kausalnexus, die grosse Weltkette?

Doch es ist kein direkter Zusammenhang.

Steht nicht alles indirekt im Zusammenhang, sind nicht alle Glieder der grossen Weltkette mittelbar verbunden?

Aber je die nächsten Glieder sind unmittelbar verbunden. So nenne ich Ursache nur, was unmittelbar vorangeht.

Wenn nun unmittelbar, bevor ich zu reden anfange, ein sibirischer Junge Schläge kriegt, eine westindische Henne ein Ei legt —

Es muss nicht nur zeitlich, es muss auch räumlich das unmittelbar Nächste sein.

Wenn nun unmittelbar, bevor meine Zunge zu reden anfängt, sie einen schmerzenden Zahn berührt, so ist das Ursache meiner Worte?

Nein, das ist Zufall.

Lästerst du Astarten? Gibt's ein schlimmeres Ketzerwort für den modernen Deterministen als das Wort Zufall? Es gibt keinen Zufall; denn Astarte ist allmächtig, und alles untersteht der heiligen Notwendigkeit.

Aber alles ist nicht gleich notwendig.

Bete nur recht brav den Kausalkranz ab, und du wirst finden, dass alle Glieder der Weltkette gleich fest aneinander hängen. Oder meinst du, dass eins lockerer am Faden hängt?

Es gibt da unendliche Fäden; denn jede Erscheinung hat viele Bedingungen.

Und jede ist notwendig.

Aber nicht jede ist Ursache; so gibt's eben Grade der Notwendigkeit.

So zeige mir, welche Bedingung Ursache ist, und lass mich endlich einmal sie sehen!

Ursache ist der aktuelle Grund eines Geschehens; die andern Bedingungen sind nur die potentiellen Gründe.

Kannst du's nicht anschaulicher sagen?

Bedingungen sind die ruhenden Gründe, Ursache der neu hinzutretende.

Nichts ruht absolut; also sind Bedingungen nur die früher eingetretenen Gründe und Ursache wieder der unmittelbar vorangehende.

Ganz recht.

Denkst du noch unseres alten Konrektors, wie er mit breitem Pathos auseinandersetzte, dass man eben von dem unmittelbaren Anlass des peloponnesischen Krieges eben die tieferliegenden Gründe unterscheiden müsse, die eben allein Ursache heissen dürfen?

Lass den alten Pedanten!

Er hat nur den anerkannten Sprachgebrauch konstatiert, der tatsächlich in solchen Fällen gerade nicht den aktuellen, sondern die latenten Gründe Ursachen nennt. Aber du sollst selbst entscheiden. Nimm folgenden Fall. Ein Felsenberg, der die Einfahrt in den Hafen von Newyork erschwert, soll in die Luft gesprengt werden. Alle Vorbereitungen sind so getroffen, dass ein Fingerdruck der kleinen Präsidententochter genügt, um das Gewaltige geschehen zu machen. Siehst du nun in dem kleinen Mädchenfinger die Ursache der Felsenbergsprengung?

Das ist nur der nebensächliche letzte Anstoss, ich gebe zu, nur der Anlass. Ursache aber ist nur die wichtige Bedingung.

Wichtig? Dem kleinen Mädchen ist seine Handlung, die ja Bedingung der Explosion, furchtbar wichtig; auch dem Feuilletonisten ist sie's, der über das blondlockige Kind einen interessanten Artikel schreibt. Der Chemiker aber lacht: hunderttausend solcher Kinderhände hätten zusammen solchen Berg nicht in die Luft gehoben, wenn ich nicht das Dynamit geliefert hätte. Doch da legt ihm der Techniker die Hand auf die Schulter: Verzeih, lieber Freund, aber dein

Dynamit wäre ganz nutzlos gewesen, wenn meine trefflichen Maschinen nicht funktioniert hätten; die haben das Werk geleistet. Aber ich bitte Sie, meine Herren, mischt sich der Nationalökonom ein: Maschinen, Dynamit, Felsenberge und kleine Mädchen gibt's genug, ohne dass man sprengt; die wirkliche Ursache dafür ist der glänzende Aufschwung des Newyorker Handels, der die breite Einfahrt forderte und die Sprengung sich leisten konnte. Elende Bleichgesichter, murrt daneben ein alter Indianer, ihr hättet nichts zu sprengen gehabt, wenn nicht vor zwei Jahrhunderten mein Ahnherr so dumm gewesen wäre, für ein paar alte Gewehre und elenden Plunder euch den Boden abzutreten, auf dem heute Newyork steht. Aber ein Naturforscher, der es gehört, tröstet ihn: Guter Freund, der Boden war von der Natur bereitet als Tisch für wechselnde Gäste. Die Wandlungen der Erde sind schuld, die ihn so abgelagert haben. Da sucht man nun alle möglichen Ursachen der Sprengung und vergisst den Haupthelden dabei, den nächstliegenden, eigentlichsten Grund des ganzen Aktes: den Felsenberg selber. Oder hätte man ohne ihn gesprengt? — Hinten aber im Gedränge der Zuschauer steht eine alte Kindsmagd und freut sich über die Präsidententochter und flüstert zur Nachbarin: sehen Sie nur, wie schön ich dem Kinde die Schleife gebunden — ohne mich wäre es nicht zur Zeit fertig geworden. Und die alte Kindsmagd fühlt sich als Heldin des Tages.

Soll sie etwa Ursache der Felsensprengung sein? Ich nannte doch Ursache ausdrücklich nur die wichtige Bedingung.

Aber siehst du denn nicht, dass jedem etwas anderes wichtig ist? Wer hat nun hier recht mit seiner Ursachbestimmung, der Chemiker oder der Techniker oder der Nationalökonom oder der Geologe, von den andern gar nicht zu reden? Ist dir Ursache die wichtige Bedingung, dann ist dir die Bestimmung der Ursache Auffassungssache. Und eben

weil die Ursache nicht objektiv anschaulich ist, ist ihre Bestimmung so streitig, und dieselbe Geschichtstatsache erklärt der eine aus der Rasse, der andere aus Klima und Boden, der dritte aus den ökonomischen Verhältnissen, der vierte aus den Individuen, der fünfte aus dem Milieu — keiner leugnet die Erklärungsmomente der andern als Bedingungen; aber nur das ihm wichtige gilt ihm als entscheidende Ursache. Die Wichtigkeit ist nur ein subjektives Kriterium, und wenn die Bestimmung der Ursache davon abhängt, so ist Ursache nichts objektiv Gegebenes, Sichtbares.

Objektiv gegeben und sichtbar ist eben nur die Ursache als unmittelbar vorangehender Grund.

Aber schon nach dem Sprachgebrauch ist er ja gerade nicht Ursache, sondern nur Anlass.

So ändern wir den Sprachgebrauch!

Aber du selber wolltest den Fingerdruck der Präsidententochter nicht die Ursache der Felsensprengung nennen — aus wohlbegründetem Gefühl, das auch den Sprachgebrauch bestimmte. Denn Grundgesetz der Naturerkenntnis ist, dass die Ursache als zureichender Grund der Wirkung entsprechen müsse und nicht kleiner sein dürfe. Und meinst du endlich, dass die Ursache als unmittelbar vorangehender Grund selbst jeder subjektiven Auffassung entrückt sei? Zwischen zwei Geschehnissen, die für die gröbste Auffassung unmittelbar sich folgen, würde die mikroskopische Analyse noch allerlei Zwischengeschehnisse bis zur zartesten Vibration eines Nervenendes oder eines Staubatoms entdecken, und so würde irgend ein winziges Geschehnis zur Ursache erhoben, nur weil es für unsere begrenzte Auffassung das letzte vor einem andern Geschehnis ist.

Aber eins muss doch absolut das letzte vor jenem andern sein.

Vorausgesetzt, dass feststeht, vor wem es das letzte ist; doch eben dieses ist auch wieder Auffassungssache: wo jenes

andere Geschehnis beginnt. Wo fängt denn jene Felsensprengung an, für die du das unmittelbar Vorhergehende als Ursache ansprichst? Fängt sie an, wenn der Berg in die Luft geht, dann geht die Entladung des Dynamits unmittelbar voran. Oder fängt sie an, wenn das Dynamit sich zu entzünden beginnt? Dann geht die Maschinenbewegung, die den Zunder bringt, unmittelbar voran. Oder fängt sie an, wenn die Maschinerie in Bewegung kommt? Dann geht der Druck der Kinderhand unmittelbar voran. Oder fängt sie an, wenn die ersten Vorbereitungen beginnen? Wie vielerlei kann man als solche ansehen, und wie vielerlei kann da unmittelbar vorangehen! So ist auch dies Sache der Auffassung, und so werden wir nun das unmittelbare Vorangehen ebenso wie die Wichtigkeit einer Bedingung als objektiv gegebenes, sichtbares Kriterium der Ursache für immer begraben.

Aber es muss doch ein Kriterium geben; es gibt doch vorausgehende Bedingungen einer Erscheinung, die durchaus notwendig, und andere, die wirklich nicht notwendig sind!

Du versprichst dich! Eine nicht notwendige Bedingung ist ja eine contradictio in adjecto.

Aber dass die alte Kindsmagd frisierte, war doch nicht notwendig.

Meinst du für die Entwicklung des ganzen Faktums? Für das Gesamtbild des Ereignisses ist die frisierende Alte genau so notwendig wie der Luftsprung des Felsens. Im geschlossenen, determinierten Zusammenhang ist alles gleich notwendig und nichts ausscheidbar.

Aber konnte nicht eine andere frisieren?

Gewiss, es konnte auch ein anderes Mädchen den sprengenden Fingerdruck ausführen, es konnte auch eine andere Sprengmasse sprengen, es konnte auch ein anderer Fels gesprengt werden. In diesem Sinne ist nichts notwendig.

Aber es kam ja gerade auf die Sprengung jenes Felsens an.

Wem kam es darauf an? Dem Kausalzusammenhang? Dem ist sehr gleichgültig, was er bindet. Der Natur? Der Welt? Der Wirklichkeit? Für sie ist es genau so gleichgültig, genau so notwendig oder zufällig, dass gerade dieser Fels gesprengt werde, wie dass gerade jene Alte die Haarschleife band. Den Menschen nur kam es darauf an, dass gerade dieser Fels in die Luft ging. Und somit löst sich das Kriterium des Notwendigen in das des Wichtigen auf und damit in blosse Auffassung.

Wenn aber das Kriterium der Ursache weder die Notwendigkeit noch die Wichtigkeit einer Bedingung sein soll noch ihr unmittelbares Vorangehen, dann weiss ich überhaupt nicht unter den Bedingungen eine als Ursache zu akzentuieren, dann bleibt nur übrig, dass alle Bedingungen Ursache sind.

Alle einzeln oder alle zusammen, jede Bedingung oder nur die Gesamtheit der Bedingungen?

Natürlich, die Gesamtheit der Bedingungen ergibt die Ursache einer Erscheinung.

So meint es auch Stuart Mill.

Und dagegen wirst du nichts sagen können.

Nichts, als dass dann noch nie ein Mensch die Ursache einer Erscheinung festgestellt hat. Denn die Gesamtheit ihrer Bedingungen ist unüberschaubar, weil sie bis ins unendlich Kleine wie ins unendlich Grosse führt. Nimm nur die Bedingungen deiner Existenz: damit du so bist, wie du bist, mussten deine Eltern so sein, wie sie waren, aber auch deine vier Grosseltern, deine acht Urgrosseltern und so fort deine Milliarden Ahnen, aber auch alles, was auf deine Milliarden Ahnen eingewirkt hat, ja auch alles, was auf sie nicht eingewirkt hat — denn zur Gesamtheit deiner Bedingungen gehören ausser den positiven auch die negativen. Die ganze Weltentwicklung musste so sein, wie sie war, damit du so werden konntest, wie du bist. Die Gesamtheit

der Gestirn-, Erd- und Menschheitsgeschichte erst konstituiert so die Ursache deiner Existenz — wie jeder Erscheinung überhaupt. Wenn du alles weisst, was war, und alles, was nicht war, dann erst kannst du es wagen, für die kleinste Erscheinung die Ursache festzustellen. So ist alle Kenntnis der Ursache den Menschen genommen und bleibt nur der allwissenden Astarte.

Nein, so holen wir eben die Ursache aus dieser Unendlichkeit und setzen jede Bedingung als Ursache.

Meinst du, dass die Kausalität dann weniger sich ins Unendliche verflüchtigt? Statt unendlich gross wird die Ursache unendlich zahlreich. Denn was ist dann alles Ursache deiner jetzigen Existenz! Jeder Fiedelstrich, der deinen Ahnherrn zur Liebsten lockte, und jedes Milligramm Eiweiss, das die Grossmutter deiner Amme verzehrte, und jeder Spatz, der es nicht vorher verschluckte, und jeder Ziegelstein, der *nicht* vom Dache fiel, als dein Urgrossvater vorüberging, alles, alles zählt als Ursache deiner Existenz — denn jede negative Bedingung zählt dann ebenso als Ursache wie jede positive.

Ebenso?

Meinst du, dass Mangel an Geld ein weniger kräftiger Antrieb zum Handeln sei wie Ueberfluss an Geld? Oder dass eine unterlassene Weichenstellung weniger schwere Folgen hat als eine richtig geschehene? Die negativen Bedingungen jedes Geschehnisses umfassen die ungemessene Fülle der Möglichkeiten. Und schliesslich, da im unendlichen Kausalnexus jedes Glied durch alle andern bedingt ist, wird so Jedes, das war, und Jedes, das nicht war, Ursache von Jedem, und der Begriff der Ursache zerfliesst ebenso ins Unendliche, ob du darunter die Gesamtheit der Bedingungen oder alle einzelnen verstehst.

Ursache muss also doch wohl etwas Bestimmtes sein.

Ganz recht; daraus folgt: wenn alles Ursache ist, ist es gerade so gut, als ob nichts Ursache wäre. Ahnst du jetzt,

wie der Determinismus durch seine Konsequenz sich selbst aufhebt? Im unendlichen Kausalnexus ist alles gleich notwendig. Mit der formidablen Gleichgültigkeit, mit den starren Augen Astartes schaut die Notwendigkeit auf die Glieder der Kausalkette; die Kausalität als solche hat kein Interesse, ja verbietet, eines der Glieder zu akzentuieren. Alles ist gleich notwendig, gleich sehr und gleich wenig. Ist aber alles gleich notwendig, so ist es gerade so gut, als ob nichts notwendig wäre. An keiner Erscheinung besonders sichtbar schwebt die Kausalität über allen, unaufzeigbar und doch gewiss, die eherne Astarte, die man nicht sieht, an die man nur glaubt!

Die Kausalität ist nicht über den Dingen, sondern in ihnen, sie alle durchziehend.

Aber begreifst du nicht, dass dieser unendliche Kausalfaden, der nirgends sichtbar, alles durchzieht, gerade so leer, gerade so reine Glaubenssache ist, wie ein ewiger Ton, der alles durchziehen soll und nirgends besonders hörbar wird? Wenn alles sinkt, sinkt nichts, sagt Montaigne. Wenn jedes von allem abhängig ist, ist es so gut, als ob es von nichts abhängt. Was nützt es uns, zu wissen, dass die ganze Welt und mehr noch, alles, was war, und alles, was nicht war, Ursache einer Erscheinung ist? Es ist nicht eine Erklärung der Erscheinung, sondern die Aufhebung einer Erklärung. Hat Schopenhauer recht, dass man die Kausalität nicht wie einen Fiaker bei einer Station nach Hause schicken kann, so durchrast der Fiaker gleichgültig alle Erscheinungen, und wenn er alle mitnimmt, nimmt er keine mit, fährt er überhaupt nicht, da nichts mehr da ist, an dem er vorbei-, über das er hinfahren kann. Die unendliche Kausalität hebt sich selbst auf.

Man muss eben statt der Unendlichkeit der Bedingungen die nächste Bedingung zur Ursache machen.

Dein Fiaker scheint im Kreise zu gehen. Soll er wirklich noch einmal zum Kirchhof zurück, wo wir die nächste Be-

dingung, d. h. ja die unmittelbar vorangehende als Ursache begraben haben? Ich gehe nicht mehr mit, und wenn die nächste Bedingung selber aus dem Grabe sprechen könnte, so würde sie dir antworten: du machst mich, die Erscheinung X, als Ursache für die unmittelbare Folgeerscheinung Y verantwortlich? Aber ich bin ja selber Wirkung, selber bedingt; ich kann nichts dafür, ich habe nicht angefangen, sondern die Erscheinung W ist schuld, die mich gestossen hat. Und wenn du nun W als Ursache behaften willst, so wimmert es: ich bin's nicht gewesen, bin selber gestossen, V ist schuld. Aber von V hörst du dasselbe: es sei nur Kreatur von U. Und so wirst du auf der Jagd nach der Ursache immer weiter zurück- und schliesslich aus der Welt herauskomplimentiert; alles weist auf das Nächstfrühere zurück, alles ist Wirkung. Nichts ist mehr im strengen Sinne Ursache.

Nein, W, X, Y, Z sind nicht Ursache, aber A ist es. Wir haben in der Ursache die wichtige Silbe Ur- stets vergessen; Ursache kann nur ein Erstes, ein Anfang sein, von dem sich eben der Ursprung einer Sache herleitet.

Wenn aber nun der Determinismus als Mechanismus gerade lehrt: alles ist abhängig, alles steht im geschlossenen Kausalzusammenhang, alles hängt aneinander als Glieder der grossen Weltkette, so gibt's ja kein Erstes für eine Erscheinung, keinen Anfang, keine Ur-Sache, es sei denn der Anfang der Welt. Der Mechanistiker entselbstet, verunselbstständigt die Dinge, hängt sie durch das kausale Weltband zu einem Ding zusammen; so konzentrieren sich ihm die Ursachen zur Welt-Ursache; der Mechanistiker schaltet in Wahrheit die Ursachen in lauter Wirkungen um; er sucht in äusserster Reduktion der Ursachen die äusserste Progression der Wirkungen; er treibt auf den kausalen Brücken die Ursachlichkeit zurück bis ans Ende der Welt. Er muss nun entweder einen Weltanfang anerkennen, eine Weltur-

sache, einen ersten Beweger und Schöpfer der Welt, oder er muss die Ursache leugnen. Der Mechanismus der Welt drängt wie jeder Mechanismus durch seine konzentrierte Geschlossenheit auf e i n e n Beweger hin. Und tatsächlich haben Kepler, Newton, Kant und andere Begründer des mechanistischen Weltbildes es theologisch fundiert. Das mechanistische Weltbild ist entweder eine Theodicee oder eine Münchhauseniade. Oder wie soll man sie nennen, die im Unendlichen hängende mechanische Kette, in der immer eins am andern hängt, eins durchs andere gezogen wird, wie Münchhausen sein Pferd durch seine Beine und sich selbst durch seinen Zopf aus dem Wasser zieht und keinen braucht, der bloss zieht und nicht gezogen wird. Der blosse Weltmechanismus ohne Weltbeweger und Weltursache bleibt das sinnloseste spectaculum, das je ein Menschenhirn ersonnen, und der konsequenteste Mechanistiker im klassischen Jahrhundert der Naturerkenntnis war der Occasionalist, der Gott zur alleinigen Ursache, zum einzigen Beweger der toten Weltmaschine machte.

Aber muss der Beweger oder Urheber des Weltmechanismus durchaus Gott sein?

Gott klingt dir wohl zu moralisch? Ich verstehe, diese Zeit liebt's immoralistischer, brutaler und zugleich femininer; sie betet in der Natur ein Weib an — so ist auch das bewegende Weltwesen, auf das der Mechanismus hindrängt, die Naturnotwendigkeit, die Parze des Mechanismus, die eherne Astarte.

Ich sehe keine Parze.

Aber ihr glaubt an sie oder doch an ihren Faden, der dann ohne sie sinnlos ins Unendliche läuft.

Ich sehe auch keinen Faden.

Aber ihr glaubt an ihn, an das absolute Kausalband, das ihr doch nicht seht — ich konstatiere gerade, dass ihr's nicht aufzeigen könnt, dass es Glaubenssache ist und nicht Tatsache;

sage mir, ist's nicht der reinste Wunderglaube? Ihr glaubt an ein Band der Welt, ihr wisst nicht, von wannen es kommt, ihr wisst nicht, worinnen es besteht, aber es ist da — so glaubt ihr. Ihr könnt nicht sagen, von wem und warum die Kausalität der Welt auferlegt ist; ihr könnt nicht sagen, worin sie besteht, könnt die Ursache als solche nicht aufzeigen.

Was soll das alles? Es bleibt doch Tatsache, dass alle Wirkungen ihre Ursachen haben.

Das ist nicht Tatsache, sondern ein tautologischer Satz. Kennt man erst etwas als Wirkung, so weiss man auch, dass es Ursachen hat; dafür ist es Wirkung.

Ich meine natürlich, dass alle Erscheinungen ihre Ursachen haben, ist Tatsache.

Das ist wiederum nicht Tatsache im anschaulichen Sinn; denn wir sehen nur die Aufeinanderfolge, nicht die Auseinanderfolge, nur das Nacheinander, nicht das Wegeneinander; das sollte seit Vater Hume jedem Kinde klar sein. Er hat ja das objektive Band in ein subjektives verwandelt, die Kausalität in Ideenassoziation. Die Kausalität, heute die Waffe der Empiriker, ist in Wahrheit unempirisch, und der Kausalfanatismus entstammte allen andern eher als empirischen Quellen. Der Mechanistiker ist gerade nur durch die Metaphysik möglich, die er bekämpft. Oder sage mir zum letzten Mal, was ist an der Kausalität empirisch, was s i e h s t du von Ursache und Wirkung?

Du musst sie nicht einzeln nehmen, gegeneinander isolieren; die Kausalität ist ein Verhältnis zwischen ihnen; die Wirkung ist an die Ursache gebunden, ist von ihr abhängig, notwendig bestimmt, geschaffen.

Aber siehst du denn irgend etwas davon? Siehst du das Band zwischen Ursache und Wirkung? Sieht die ursachliche Folge zweier Erscheinungen anders aus als eine andere Folge? Was ist das für eine Verbindung — eine ursachliche Verbin-

dung? Was geht da Geheimnisvolles vor zwischen Ursache und Wirkung? Was macht die Ursache mit der Wirkung? Siehst du irgend einen mystischen Prozess zwischen beiden spielen? Reitet ein kleiner Teufel aus der Ursacherscheinung in die Wirkungserscheinung und treibt da allerlei Hokuspokus? Tu die Augen noch so weit auf, du siehst nichts zwischen Ursache und Wirkung. Du siehst nur zwei Erscheinungen, die sich folgen, nichts von Band und Haken, nichts von Zwang und Notwendigkeit. Oder wie sieht die Notwendigkeit aus, die eine Erscheinung an die andere bindet?

Du erinnertest zu rechter Zeit an Hume. Nicht die Erscheinungen draussen sind sichtbar verhakt als Ursache und Wirkung, sondern die Vorstellungen der Erscheinungen in unserm Kopfe verhaken sich bei der Wiederkehr ihrer Aufeinanderfolge; unsere Gewohnheit stiftet das Band.

Damit gibst du ja die objektive Unerkennbarkeit der Ursache zu. Doch glaubst du wirklich, dass Hume, der Abgott der Empiriker und doch der Zerstörer der Kausalität sie richtig erklärt hat durch die wiederholte Beobachtung der Aufeinanderfolge? Glaubst du wirklich, dass ein Kind die Militärkapelle für die Ursache der Truppe erklärt und den Strumpf für die Ursache des Schuhes und die Suppe für die Ursache des Bratens? Glaubst du nicht andererseits, dass schon das einmal gebrannte Kind das Feuer scheut und schon der einmal geschlagene Hund den Stock? Der Kausalgedanke soll ein Kind der Gewohnheit sein? Aber gerade beim Ungewohnten fragt man: Warum? Die Gewohnheit fragt nicht und sucht nicht Gründe, und die philosophische Welterklärung stammt vielmehr aus dem θαυμάζειν. Wenn Hume recht hätte, so würde für alles, das nur einmal gegeben ist, also auch für die Welt niemand Gründe suchen, und die Naturmenschen, da sie ja in viel gewohnteren Bahnen leben als die Kulturmenschen, würden viel kausaler denken als sie.

Zudem, wenn die Wurzel der Kausalität nur die Ideenassoziation wäre, müsste ja jede Ideenassoziation den Kausalgedanken erzeugen; denn bei jeder zieht eine Vorstellung die andere nach sich.

Es muss eben doch noch etwas Objektives an der Kausalität sein. Es ergibt sich auch gerade aus Hume, mag seine subjektive Erklärung der Kausalität noch so verkehrt sein. Die Verknüpfung der Vorstellungen kommt ihm aus der wiederholt beobachteten Aufeinanderfolge der Erscheinungen. Hier hast du nun endlich ein objektives Kriterium für Ursache und Wirkung: die regelmässige Aufeinanderfolge der Erscheinungen.

Nun bietest du mir bereits den siebenten Ursachbegriff: all die andern wollten nicht genügen. Erst war's die wichtige Vorerscheinung, dann die notwendige, dann die unmittelbar vorangehende, dann die Gesamtheit der Vorerscheinungen, dann jede einzelne, dann die erste und nun endlich die regelmässige Vorerscheinung. All die andern wollten nicht verfangen, weil sie die Ursache teils ins Relative, Subjektive, teils ins Unendliche schieben. Erst in der regelmässigen Aufeinanderfolge also zeigen sich nun zwei Erscheinungen als Ursache und Wirkung? Aber dann müsste man ja die einmalige Erscheinung als ursachlos annehmen. Und da für die geschärfte Beobachtung die Erscheinungen sich immer mehr differenzieren, müssten sie immer ursachloser werden, und für den geschärftesten Blick müssten schliesslich alle Erscheinungen individuell und damit zufällig erscheinen. Im einzelnen Fall zeigt sich kein Unterschied zwischen einer Erscheinungsfolge, die Ursache und Wirkung ist, und einer solchen, die es nicht ist. Aber unmöglich kann es doch den objektiven Charakter einer Erscheinung ändern, ob sie einmal oder dreissigmal auftritt; unmöglich kann sie durch ein blosses Dacapo erst verursacht, begründet werden. Die Erkenntnis der Ursache, also

wieder die subjektive Kausalität, mag ihr durch blosse Wiederholung zuwachsen, aber nicht die Ursache selbst. Sonst würde ja die Ursache nach der Wirkung kommen. Die Wiederholung mag der Erkenntnisgrund der Notwendigkeit sein, aber sicher nicht der Realgrund. Liegt die Notwendigkeit nur in der Wiederholung, in der Regelmässigkeit der Erscheinung, dann ist die Erscheinung selber nicht notwendig, dann liegt die Notwendigkeit nur im Kopie dessen, für den die Erscheinung Wiederholung ist, im Kopfe des zählenden, Regel abstrahierenden Beobachters, dann sind alle Erscheinungen selber zufällig und frei.

Du leugnest die Kausalität als Weltgesetz, du leugnest die Notwendigkeit, das Band der Welt? Dann geht die Welt aus den Fugen.

Nun, so gehe die Welt aus den Fugen! Impavidum ferient ruinae. Arme Welt, die so zart gebaut, so leicht zu erschüttern ist! Aber was sind denn eigentlich die Fugen der Welt? Hast du schon einmal die Fugen der Welt gesehen?

Die Fugen der Welt —

Was stockst du so feierlich?

Die Fugen der Welt — das sind die Naturgesetze.

So spricht der Priester Astartens — und ich höre die Weltorgel dröhnen und die Sterne Hymnen singen zu Ehren der grossen Moira, die der Natur eherne Gesetze auferlegt, zu Ehren der göttlichen „Sternbeherrscherin“? Was fehlt noch zur Weltherrschaft Astartens, da sie der Natur Gesetze gibt? Was fehlt noch zur Religion unserer mechanistischen Naturforscher, da sie in den Naturgesetzen Dogmen haben voll Ewigkeitsgehalt, wie sie kein Mensch je gläubiger bekannt hat? Sieh doch ihre herrisch demütige Miene, wenn sie von den ewigen Naturgesetzen sprechen! Und sprechen nicht auch die „Welträtsel“, die in der Welt so wenig Rätsel sehen, mehrmals von „ehernen“, „allgewaltig herrschenden“ Ge-

setzen, denen „in alle Ewigkeit das unendliche Universum unterworfen ist", und nach denen auch wir „unseres Daseins Kreise vollenden müssen"? Und Hunderttausende haben jetzt in diesem Buch ihre Weltanschauung gesucht und gefunden. Das ganze 19. Jahrhundert lag auf den Knieen vor den ewigen Naturgesetzen, die wie eine Heiligenschar in byzantinischen Mosaiken starr, gross und schweigend um die Kausalgöttin stehen. Doch es ist Zeit, sich aus dem Staube zu erheben, diesen Heiligen ins Antlitz zu schauen — wer seid ihr, dass ihr die Welt knechtet? Wer hat euch zu Herren eingesetzt? Woher euer Ewigkeitsanspruch?

Wagst du's, an den Naturgesetzen zu zweifeln?

Sprich dein Anathema, Priester Astartens! Ich glaube nicht an die Naturgesetze —

Feind der Wissenschaft!

Lass mich aussprechen, Ketzerrichter! Ich glaube nicht an die Naturgesetze als Naturgesetze. Soweit es Gesetze sind, sind es nicht solche der Natur, sondern der Erkenntnis, und soweit sie die Natur angehen, sind es nicht Gesetze.

Nicht Gesetze, wenn sie doch ewig herrschen über alle Natur?

Wer darf noch von Ewigkeit reden heute, da die Wissenschaft jetzt Elemente sich wandeln und Atome zerfallen sieht, da sie um das biogenetische Grundgesetz streitet, da Mach das Gesetz der Erhaltung der Energie, Landolt das der Erhaltung der Masse, W. Förster das Gesetz der Schwere nicht mehr absolut gültig nennen will?

Ewigkeit gehört nicht einmal notwendig zum Gesetz.

Aber gesetzt muss es sein, das Gesetz. Drum lassen Descartes wie Hobbes, Leibniz wie Hume Naturgesetze nur gelten unter Voraussetzung eines göttlichen Weltgesetzgebers. Wer hat die Naturgesetze gesetzt? Du schweigst? Dann sage, wo stehen sie geschrieben, wo sind sie bestimmt? Du

schweigst? Nun sag, wer ihre Erfüllung erzwingt? Mit welchen Zwangsmitteln setzen sie sich durch? Du schweigst? Könnt ihr noch länger euren Astarteglauben schamhaft verhüllen? Ihr glaubt an eine Naturmacht, die Gesetze gibt und ihre Erfüllung erzwingt.

Aber das ist doch nur Bild, Bezeichnung nach menschlicher Analogie.

So seid also auch ihr Metaphoriker und Anthropomorphisten? Aber worauf beruht denn ein Gesetz, das nicht gegeben ist und dessen Erfüllung nicht erzwungen wird?

Darauf, dass jede Erscheinung ihm gehorchen muss.

Was geschieht ihr sonst? Werden die Erinyen, die Dienerinnen der Dike, sie finden, wie Heraklit sagt, der Entdecker des Naturgesetzes? Wird die Naturerscheinung, die dem Naturgesetz nicht gehorcht, wie Menschen, die dem menschlichen Gesetz nicht gehorchen, in Arrest gesteckt oder vielleicht gar mit Vernichtung bestraft?

Nichts davon ist möglich oder nötig; denn die Naturerscheinung erfüllt immer das Naturgesetz.

Von sich aus? Was bedarf's da noch eines Gesetzes? Wo bleibt da noch die Notwendigkeit, die Determination in der Erfüllung, wenn sie von selbst geschieht?

Doch sie ist notwendig und muss geschehen.

Aber worin besteht denn das Müssen? Worin zeigt sich der Zwang des Gesetzes? Stöhnen die Naturerscheinungen unter einem kaudinischen Joch? Schreit die Wolke, indem sie sich unter Blitz und Donner entladet? Weinen die Winde und gehen die Sterne klagend ihre vorgeschriebene Bahn? Was seid ihr Mechanistiker doch für weltschmerzliche Poeten! Und wirklich — gingen nicht Pessimismus und Darwinismus in einem Zeitgeist zusammen?

Du erst nimmst es poetisch und machst aus der Notwendigkeit eine klagende Not.

Aber worin zeigt sich denn sonst das Müssen der Natur-

erscheinungen? Worin besteht der Zwang des Naturgesetzes, die Notwendigkeit seiner Erfüllung?

Darin, dass es immer erfüllt wird.

Also die Notwendigkeit seiner Erfüllung besteht in seiner Erfüllung: daraus folgt, dass die Notwendigkeit gleich Null ist und gestrichen werden kann. Sie fügt zur Erfüllung nichts hinzu.

Doch, die Regelmässigkeit.

Heisst das, die Notwendigkeit wirkt die Regelmässigkeit? Dann steht sie als ein Besonderes über dieser, ausserhalb der Erscheinungen, dann ist das Gesetz über den Dingen, vor den Dingen — und das gibt auch allein einen verständlichen Sinn. Aber dann bekenne dich offen zum Glauben an eine transzendente Heimat der Notwendigkeit, an die Gesetzgeberin Astarte! Oder wo ist das Naturgesetz vor seiner Erfüllung?

Nirgends, es besteht eben nur in seiner Erfüllung.

Aber dann besteht es nirgends, es ist eben nur die Erfüllung da, die Tatsache, aber kein Gesetz, dem sie gehorcht. Wie kann man einem gehorchen, das nicht vor dem Gehorchen selber da ist?

Das Gesetz ist mit der ersten Erfüllung da und gilt dann für die folgenden.

Es gilt? kraft welcher Mittel? wodurch unterscheidet sich das Kommen der zweiten Erfüllung von dem der ersten? Durch nichts; also fügt das geltende Gesetz nichts hinzu und ist gleich Null. Und wenn das Gesetz, die Notwendigkeit erst die späteren Erfüllungen bestimmt, so kommen die ersten und alle einmaligen ohne Gesetz und ohne Notwendigkeit, und vielleicht sind alle Erscheinungen einmalig und somit frei. Ich wiederhole: besteht das Gesetz oder die Notwendigkeit nicht in einem besonderen Zwang, sondern nur in der Wiederholung der Erscheinungen, in der Regelmässigkeit ihrer Folge, so liegt eben das Gesetz oder die Notwendigkeit

nicht den realen Erscheinungen selbst auf, sondern es liegt nur im Kopfe des Zuschauers, der die Fälle addiert, die Wiederholung der Erscheinungen resp. Erscheinungsfolgen konstatiert, die Regel abstrahiert.

Aber er kann sich irren. Bisweilen widersprechen die Erscheinungen unsern Naturgesetzen.

Also doch? Die Erscheinungen fehlen gegen die Naturgesetze? Und was geschieht ihnen dann?

Nein, der Fehler liegt nicht an den Erscheinungen, sondern an den Naturgesetzen, die falsch abstrahiert sind. Sie müssen korrigiert werden.

Wundervolle Gesetze das! Wenn die Dinge ihnen nicht gehorchen, sind nicht die Dinge schuld, sondern die Gesetze. Also die Gesetze müssen büssen, dass man ihnen nicht gehorcht; sie müssen nach den Dingen korrigiert werden. Gehorchen dann noch die Dinge den Gesetzen und nicht vielmehr die Gesetze den Dingen? Was ist es für ein lächerlicher Widerspruch: Gesetze, die gehorchen statt zu gebieten! die ihren Erfüllungen nachlaufen, statt voranzugehen! Notwendigkeiten, die von dem bestimmt werden, das sie bestimmen sollen! Und wenn aus Wasser nicht Dampf, sondern Feuer würde, so wäre auch dies notwendig. Wie bequem ist diese Notwendigkeit, die alles, was geschieht, sanktioniert — wie ein heuchlerischer Priester allen Launen eines Tyrannen nachträglich seinen Segen erteilt. Aber ohne die Sanktion der Notwendigkeit könnt ihrs nicht aushalten, ihr frommen Seelen, und triumphierend zeigt ihr, dass Astartens Gewand trotz aller durchdringenden Tatsachen kein Loch hat, weil ihr die Kausalität immer wieder flickt. Eure heiligen Notwendigkeiten beugen sich vor dem kleinsten Einzelfall; eure Naturdogmen sind nicht Normen, sondern Bilanzen; eure Naturgesetze sind nicht Gesetze, nicht Forderungen, sondern Folgerungen. Ein Gesetz fordert, aber die sogenannten Naturgesetze fordern nicht. Oder fordert das Trägheitsgesetz:

Jeder Körper soll in seinem Zustand beharren, bis er durch eine äussere Ursache verändert wird? Nein, es sagt: Jeder Körper beharrt — die Naturgesetze sprechen nicht in Imperativen, sondern in Indikativen, und damit sprechen sie nicht Forderungen, nicht Gesetze aus, sondern Tatsachen. „Die klassischen Denker haben es vermieden, von Gesetzen der Natur im eigentlichen Sinne zu reden"; denn der Begriff des Gesetzes ist auf die Natur nur übertragen vom Menschenleben, nicht umgekehrt. So zeigt es jetzt Hirzel in seiner „Themis", und er darf sich auf Sigwart berufen, der den eigentlichen Begriff des Gesetzes auf die Natur für unanwendbar erklärt, auf Eucken, der „das Gesetz nur eine Erweisung der eigenen Natur der Dinge", und auf Lotze, der die Naturgesetze „grosse Gewohnheiten der Natur" nennt. Ja, sie sind nur die allgemeinen Tatsachen der Natur.

Aber doch eben allgemeine Tatsachen der Natur, und das Allgemeine ist eben das Gesetzliche.

Gib ihm diesen überflüssigen zweiten Namen, wenn's dir Spass macht, aber bleibe dir bewusst, dass du dabei Gesetz nicht im sonstigen Grundsinne brauchst, als Forderung, hinter der ein Zwang steht. Lass darum alle deterministischen Folgerungen fahren; denn kein Hauch von Notwendigkeit schwebt über dem Naturgesetz.

Die Notwendigkeit besteht eben in der Allgemeinheit.

Dann ist der einzelne Fall nicht notwendig.

Er wird es eben durch die Allgemeinheit.

Er wird notwendig, wenn andere ihm nachhinken? Dadurch, dass er zufällig Brüder hat? Oder ist die Allgemeinheit eine reale Macht, die auf das Einzelne drückt? Unsere Empiriker und Mechanistiker sind in Wahrheit Platoniker, die das Allgemeine als reale Macht anbeten, ihm Zwangskraft beilegen, ihm die Kompetenz zusprechen, Notwendigkeiten aufzuerlegen. Und man bildet sich doch ein, dass mit Beginn der Neuzeit der Nominalismus gesiegt, der nur das

Konkrete, Einzelne als real gelten lässt und das Allgemeine nur als Abstraktion! Gewiss, die Notwendigkeit besteht, aber im Kopfe des Beobachters, des Forschers, der aus früheren Fällen auf spätere folgert, aus gegebenen Einzelfällen die Regel ableitet und aus der Regel wieder spätere Einzelfälle. Da gehorchen die Einzelfälle der Regel, wie die Einzelerscheinungen dem Begriff entsprechen. Aber der logische Zwang, der das Einzelne durch das Allgemeine bindet, darf nicht als realer Zwang auf das Einzelne übertragen werden. Weil meine Vorstellungen gebunden sind, sind es noch nicht die Erscheinungen, die ihnen entsprechen. Was geht es die Erscheinungen an, dass sie mehrere einer Art sind, dass sie gezählt werden und der Beobachter von einer auf die andere folgert? Die Erscheinungen spüren nichts vom Zwang der Schlüsse, denen ihre Beobachtung unterliegt. Sie sind, wie sie sind, und erleben nichts von Notwendigkeit.

Aber jede spätere muss so sein wie die frühere gleicher Art.

Die Arme! Aber die frühere ist besser dran und braucht nicht zu sein wie die spätere gleicher Art?

Alle Erscheinungen müssen ihren allgemeinen Regeln entsprechen!

Die Unglücklichen! Und wenn eine es wagt und ihrer Regel nicht entspricht?

So wird die Regel geändert.

Du erlösest mich! Also die Erscheinungen gehorchen ihren Regeln, so lange sie ihnen gehorchen. Die Regeln zwingen sie nicht, die Erscheinungen können ihnen widersprechen

um andern Regeln zu gehorchen

die sich aber wieder nach ihnen richten. Die Dinge sind nicht an die Regeln, sondern die Regeln an die Dinge gebunden. Die Dinge sind frei.

Aber jedes muss so sein, wie es seine Art fordert.

Und wenn es nicht so ist, wird es gehängt.

Nein, dann entspricht es einer anderen Art.

O, dieser grausige Zwang! Entweder muss es dieser Art entsprechen oder irgend einer anderen. Entweder musst du tanzen oder du musst nicht tanzen und dich irgendwie anders verhalten. Ich glaube, bei diesem Dilemma der Notwendigkeiten würde sich niemand über Mangel an Freiheit beklagen.

Jeder handelt so, wie er muss, gerade so, wie jedes Ding so sein muss, wie es ist, so ist, wie es sein muss, und nach dem Identitätssatz sich selbst gleichbleiben muss.

Glaubst du, dass irgend etwas in der Welt sich gleich blieb dem Identitätssatz zuliebe? Genau so wenig ist irgend etwas in der Welt gebunden dem Kausalsatz zuliebe.

Und doch gilt der Kausalsatz für alle Erscheinungen, genau wie der Identitätssatz.

Kennst du irgend etwas in der Welt, das sich gleich blieb? Alles wandelt sich.

Aber der Identitätssatz gilt!

Alles wandelt sich in den Erscheinungen, alles bleibt sich gleich in den Begriffen, durch die wir die Erscheinungen punktuieren. Der Begriff bleibt sich gleich oder soll sich gleich bleiben. Auch der Identitätssatz ist eine logische Forderung, kein Naturgesetz, und ebenso der Kausalsatz. So wenig das Allgemeine als Begriff kraft der Identität die Einzelerscheinungen zwingt, so wenig tut es das Allgemeine als Grund kraft der Kausalität.

Nein, da ist's anders.

Was ist denn anders?

Die Identität bindet eine Erscheinung, die Kausalität eine Erscheinungsfolge.

Aber beide binden nur im Kopfe des Zuschauers. Ist

dies Wasser an seine Flüssigkeit gebunden? — kann es nicht zu Eis erstarren, in Luft verdampfen?

Aber dann ist es ein anderes geworden.

Gewiss, doch dann ist eben nichts sich selbst gleich; denn alles wandelt sich unaufhörlich. Und doch gilt der Identitätssatz. Aber wirst du darum sagen: das Wasser unterliegt der Notwendigkeit, flüssig zu sein, der Schimmel ist zur Weisse determiniert, der Esel ist an seine langen Ohren gebunden, das Pferd an seinen Schwanz, der Elefant ist gezwungen, einen Rüssel zu haben?

Das ist lächerlich.

Aber ist nicht bei alledem das Einzelne an das Allgemeine gebunden? — und das Notwendige, sagst du doch, sei einfach das Allgemeine? Oder warum soll das Allgemeine der Kausalität Notwendigkeit mit sich führen, nicht aber das Allgemeine der Identität?

Weil die Identität auf Einzelerscheinungen geht, die Kausalität aber auf Erscheinungsfolgen; in der Folge liegt die Notwendigkeit, und zwar eine reale.

Also liegt sie jedenfalls nicht in der blossen Allgemeinheit; sonst müsste der Identitätssatz gerade so reale Notwendigkeit zeugen wie der Kausalsatz. Aber zeugt dieser wirklich reale Notwendigkeit? Der Untersuchungsrichter schliesst aus den Fusstapfen, aus einer Photographie u. a. Indizien auf den Täter. Ist jemand real von seinen Fusstapfen abhängig, an seine Photographie gebunden, so dass er durch sie gezwungen wird, ihr zu gleichen? Diese Kausalität besteht doch nicht realiter, sondern nur im Kopfe des Untersuchungsrichters.

So ist's beim Erkenntnisgrund; aber zwischen Ursache und Wirkung besteht eine reale Notwendigkeit.

Doch du konntest sie nicht aufzeigen und flüchtetest in die blosse Allgemeinheit als Notwendigkeit; denn realiter hast du nur zwei Erscheinungen, die sich folgen.

Aber warum bleibt die Erscheinungsfolge stets sich gleich?

Warum bleibt die einzelne Erscheinung sich gleich? Aber sie bleibt sich ja nicht gleich.

Die Erscheinungsfolge bleibt sich auch nicht gleich. Wenn das Pulver nass geworden, entzündet es sich nicht trotz des einfallenden Funkens, und wenn der Funke daneben fällt, entzündet es sich auch nicht, obgleich es trocken ist. Ahnst du jetzt etwas über deinen hochgepriesenen Kausalsatz? Dass er eigentlich nur ein erweiterter, ein doppelter Identitätssatz ist? Eine Erscheinung bleibt sich gleich, so lange sie dieselbe ist. Sie bleibt sich gleich auch in ihren Bedingungen und Wirkungen. Und so bleiben sich auch zwei Erscheinungen gleich, so lange sie dieselben sind; sie bleiben sich gleich, sei es als Bedingung, sei es als Bedingtes, als Wirkung, und also muss sich auch eine Erscheinungsfolge gleich bleiben, so lange eben die beiden Erscheinungen, die sie konstituieren, dieselben sind. Der Kausalitätssatz ist nur der Identitätssatz der Erscheinungsfolge. So lange das Feuer das Feuer ist und das Wachs das Wachs, wird unter Feuer das Wachs schmelzen.

Nun eben, das Wachs muss schmelzen.

Das arme Wachs — es leidet wohl arg! Aber vielleicht ist es ihm Ehre und Seligkeit zu schmelzen. Vielleicht auch trotzt es der „Notwendigkeit", ist eigensinnig und zu hart, um zu schmelzen, und das Feuer zu schwach, um zu „zwingen". Im Grunde ist die Fähigkeit des Wachses, zu schmelzen, nicht wunderbarer als seine Weichheit, ist ein Prädikat so gut wie andere Eigenschaften, und dass etwas in seinen Prädikaten sich gleich bleibt, fordert eben schon der Identitätssatz.

Aber zum Schmelzen des Wachses gehört ausser dem Wachs auch das Feuer —

das sich eben auch in seinen Eigenschaften und damit

in seiner „Wirkung“ gleich bleibt. Du kannst ja das Schmelzen des Wachses unter dem Feuer, also „Ursache“ und „Wirkung“, als Teile einer Gesamterscheinung fassen, die sich gleich bleibt gemäss dem Identitätssatz, und wie eine Erscheinung ihre räumlichen Prädikate hat, so hat sie in ihrer Ursache gewissermassen ein zeitliches Prädikat. Der Satz der Erhaltung der Energie, dieser empirische Ausdruck des Kausalsatzes, ist ja nur der Satz einer Grössenidentität im Werden, einer Rückwandelbarkeit in ein Identisches, also ein temporal variierter Identitätssatz. In ihm kommt die Einheit des Kausalsatzes mit dem Identitätssatz zum Ausdruck. Es ist ein Ding, das sich wandelt ohne Zwang. So wenig nun der Identitätssatz die Welt zur ewigen Gleichheit, zur Erstarrung verurteilt, so wenig verurteilt der Kausalsatz sie zur ewigen Gebundenheit, zur Unfreiheit.

Aber der Kausalsatz fordert mehr als der Identitätssatz, mehr als die Identität der Erscheinungsfolge, er fordert überhaupt und stets eine Erscheinungsfolge —

Diese Folge, so dass eine andre den Kausalsatz durchbrechen würde?

Auch jede andre würde ihm gehorchen, er fordert überhaupt und stets eine Erscheinungsfolge

d. h., er fordert die Zeitlichkeit. Wie alles, was ist, Prädikate, Akzidentien, Miterscheinungen hat, so hat alles, was wird, „Ursachen“, Präzedentien, Vorerscheinungen. Aber auch die in die Zeitlichkeit getauchte Identität gibt noch keinen Zwang.

Doch die Kausalität hat darin ihre Realität.

Gewiss, aber sie hat sie nicht in einem mystischen Band zwischen den Dingen, sondern in den Dingen selbst, in den Eigenschaften der nach einander in Aktion tretenden Dinge selbst. Die Erscheinungen hängen nicht von der Folge, sondern die Folge hängt von den Erscheinungen ab. Sie folgen

sich, so lange jede in ihrer Konstitution sich gleich bleibt, aber nicht aus einem Zwang. Noch einmal: ich spreche hier ja nur nackte Tatsächlichkeiten aus, das, worauf alle Naturforschung fusst, die reine Beobachtung, die nur ein Nacheinander, kein Wegeneinander der Erscheinungen zeigt. Der schärfste Skeptiker hat es erkannt, und der schärfste Kritiker hat es anerkannt: die Sinne zeigen nur Folge. Ihr aber, ihr Mystiker, habt aus der Folge eine Notwendigkeit und aus der Wiederkehr der Erscheinungen ewige Gesetze gebildet. Ihr habt die Natur nur entgöttert, um sie selber zu vergöttern. Ihr habt die Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit der Erscheinungen in eine absolute Monarchie der Natur verwandelt. Ihr kniet vor der Sternengöttin und seht die Welt geknechtet unter ihrem Zepter. Schweren Herzens muss ich euch die Demut vor dem Sternenhimmel nehmen. Meint ihr, wir seien in heilige Bahnen eingeschnürt, weil die Sterne ein paar Millionen Jahre älter sind als wir? Es gibt nichts Ewiges unter der Sonne und über der Sonne, nichts Ewiges in der Natur (ausser vielleicht der Natur selbst, vielleicht —). Die Sterne sind unsere Brüder, grösser, langlebiger als wir, aber nicht unsere Götter und Tyrannen, wir selber sind Sterne aus Sternen, auf Sternen. Ihr betet Zahlen an, die euch über den Kopf gehen, und nehmt absolut, was euch überlebt. Aber unsere Parasiten würden auch unsern Herzensschlag als ein ewiges Gesetz verehren. Nehmt ein paar Millionen Jahre — was bleibt von unsern Naturbestimmtheiten? Aus dem unbestimmten, freien Wandel der Dinge habt ihr eine ewige Dienstbarkeit, ein gestossenes Räderwerk gemacht. Willst du wissen, wie der Mechanismus über die Welt siegte? Als Rom seine Legionen verloren hatte, sandte es Mönche in die Provinzen; als es aber auch seine Mönche verloren hatte, sandte es mechanische Kausalitäten aus zur Weltknechtschaft, und in diesem Zeichen blieb es Sieger, Roms Geist, der älter ist als Rom, der in Astartes Reichen, in den Des-

potien des Orients zuerst triumphierte und im neurömischen Geist des 17. Jahrhunderts wieder auflebte. Damals sah Galilei in der römischen Kirche die Lampen pendeln und fand die Gesetze der Mechanik. Damals begründete der Lordkanzler Bacon die mechanische Weltanschauung, sammelte die Einzelfälle wie Truppen zu Schlachtreihen, dass das Gesetz wie eine Salve heraussprang, forderte inquisitorisch das Experiment als „Folterung“ der Natur und forderte jesuitisch, die Natur zu beherrschen, indem man ihr diente. Und damals erklärte ein Mann, der am dreissigjährigen Kriege teilgenommen und sich für die neuen Belagerungsmaschinen interessierte — er hiess Descartes —, dass die Welt sich nur bewege durch Druck und Stoss, und erst wurden die Tiere Maschinen, und schliesslich in der Ueberreife des Absolutismus hiess es: l'homme machine! Inzwischen aber hatte die Maschinenindustrie das Bürgertum zur Revolution gehoben, in der Guillotins Maschine die Aristokraten köpfte, bis sich der Absolutismus noch einmal Bahn schuf im grössten aller Artilleristen Napoleon. Und die Kanonen und die Maschinen regierten abwechselnd und vereint das 19. Jahrhundert, und während der Artillerieoffizier Eduard von Hartmann die Welt als zweckmässigstes Todeswerkzeug konstruierte, zeigte der Darwinismus die Wesen als Mechanismen im Kampf ums Dasein. Nicht nur die Menschen kamen in Kasernen oder Fabriken, nicht nur die Arbeiter wurden Maschinen der Maschinen: die ganze Welt ward zur Kriegs- oder Konkurrenzmaschine. Alles stand unter Drähten und Schrauben, unter Kommandos und Gesetzen. Einst im grossen Jahrhundert des Absolutismus, der Zucht bis zur Grausamkeit, im Jahrhundert des dreissigjährigen Krieges, des Jesuitismus und Ludwig XIV., da wurden die Naturgesetze erfunden, da wurde die Natur zum unterworfenen Staat, da wollte Hobbes gleich den entdeckten Mechanismen des Blutkreislaufs und der Pendelschwingung

die Welt als Mechanismus und den Staat als Uhrwerk in der absoluten Hand verstehen, der extremste Absolutist zugleich der extremste Mechanistiker! Und durch das ganze Zeitalter des Absolutismus tönte der Vergleich der Welt mit dem Uhrwerk. Und wie schon Kepler dem Kaiser erklärte, dass er den Mars ihm bringe, „gebunden im Netze der Zahlen“, so pries man Ludwig XIV. als die Sonne, um die Europas Fürsten als Planeten kreisen, und die Sonne verstand man als Ludwig XIV. Die armen Planeten! Hört ihr sie seufzen und keuchen in den Ketten der Notwendigkeit, seht ihr sie rund herum wandern gleich Sträflingen im Gefängnishof? Und seht ihr die neunschwänzigen Katzen zu beiden Seiten, die sie peitschen, wenn sie aus der Bahn gehen? Nein! Fort mit den Gespenstern Ludwigs des Vierzehnten! Es gilt den Befreiungszug, der das Wesen der Neuzeit ist, zum Siege zu führen; es gilt eine Erlösung, gegen die auch die Revolution vor mehr als hundert Jahren nur ein Vorspiel war, es gilt mehr als die Befreiung der Menschen vom Absolutismus, es gilt die Befreiung aller Wesen vom Weltabsolutismus, vom Mechanismus; lasst alle Wasser freudig rauschen und alle Blumen munter spriessen, befreit die Natur vom Kaskaden- und Spalierzwang des absolutistischen Parkes, erlöst sie von kausalen Ketten, von Notwendigkeiten und Gesetzen, schaut sie mit den Augen des besten Sehers, des Künstlers, schaut sie mit den Augen Böcklins, des Erlösers und Fortsetzers der Natur, der seinen Blick festsaugen konnte an den Wundern eines Baumstamms, der ahnungslos eine Pflanze malen konnte, die in noch ungekannten Tropen wuchs, weil er sich auf das Wesen der Natur besser verstand als der Naturforscher. Und ein Frühlingsrauschen geht durch die Wälder: die Welt ist frei!

Der Grund der Gründe

Causale Perspektive

Die Welt ist frei — so spricht der Phantast. Die Welt ist frei, ist ohne Notwendigkeit, ohne Ursachen und Gesetze: das heisst, die Welt ist Chaos!

Ja, die Welt ist Chaos — aber der Geist macht sie zum Kosmos!

So spricht wieder ein Phantast, und nicht einmal ein moderner. Es klingt wie ein Sang aus alten Zeiten, der Sänger ist versunken, das Lied verschollen, die Leier verrostet, die Saiten zersprungen —

Doch die alte Harfe wird wieder tönen, das verschollene Lied wieder schallen —

Nur weiss ich nicht, was soll es bedeuten, das Märchen aus alten Zeiten: die Welt ist Chaos, aber der Geist macht sie zum Kosmos! Ist nicht vielmehr die Welt ein Kosmos, den dein Geist durch die Freiheit zum Chaos macht?

Dann bist du der Phantast. Die Welt steht nicht sichtbar da als Kosmos d. h. als Ordnung; denn Ordnung ist ein Wertbegriff. Was dir Ordnung ist, ist einer Hausfrau Unordnung. Was für Hegel vernünftig ist, die Welt, ist für Schopenhauer unvernünftig. Ordnung bedeutet Reduktion von Ungleichheiten auf Gleichheiten. Aber der Geist muss reduzieren.

Aber die Welt muss reduzierbar sein.

Gewiss, sie muss auch zählbar sein; doch der Geist muss zählen. Ist die Welt mathematisch? Ja, wenn der Geist sie mit seinem selbstgesetzten Masse misst. Und doch gibt's kein

reines Dreieck in der Welt, und man könnte die Welt ebenso für unmathematisch erklären. Man könnte statt der Gleichheiten die Ungleichheiten in der Welt akzentuieren, ja im strengsten Sinne nur Ungleiches in der Welt finden. Die Gleichheiten sind nur relativ da für den kurzsichtigen, kurzlebigen Menschen oder nur subjektiv da als von ihm gesetzte abstrakte Masseinheiten. Doch mag man auch Gleichheiten annehmen, die Welt ist doch, wie sie ist; die Dinge bleiben sich gleich, so lange sie sich gleich bleiben; die Geschehnisse und ihre Folgen wiederholen sich, so lange sie sich wiederholen — nicht weil sie müssen.

Du leugnest die Naturgesetze.

Ich erkenne sie an — als Abstraktionen.

Aber du leugnest ihre Notwendigkeit, und damit leugnest du die Wissenschaft.

Ich erkenne die Notwendigkeit an — in der Wissenschaft; ich erkenne die Wissenschaft an — als Wissenschaft, d. h. in ihrer Geistigkeit.

Aber du leugnest doch das Weltgesetz der Kausalität und damit die Möglichkeit der Erkenntnis!

Nein, ich leugne sie nicht, nur gilt sie mir nicht als Weltgesetz, sondern eben als Erkenntnisgesetz! Ich bitte dich also: tu die Ohren auf! Ich, der Indeterminist, erkläre jeden für einen Narren, dem die Kausalität nicht gilt, und jeden auch, der mir die Aufhebung der Kausalität zumutet. Die Kausalität gilt — aber als Erkenntnisgesetz.

Doch weisst du's nicht schon aus Schopenhauer, dass die Kausalität der Erkenntnis nur eine Kausalform ist, dass ausser den Erkenntnisgründen noch ganz andere Gründe gelten, vor allem die doch realen Gründe des Handelns und Geschehens?

Ich weiss nur, dass Schopenhauer in seiner Dissertation über der Scheidung, über der Vierfachheit seiner Kausalitätswurzel die Einheit der Kausalität aufzudecken vergass,

ja sie verschüttet hat. Im Hauptwerk aber hat er ihre Einheit erfasst, und da gilt ihm die Kausalität eben nur als intellektuelles Gesetz, für die Welt als Vorstellung. Doch auch ohne Schopenhauer: die Kausalformen sind doch im letzten Grunde nur Formen der einen Kausalität; sie mag vier Stämme haben, aber sie kann nur eine Wurzel haben. Alle Gründe sind in der Tiefe Erkenntnisgründe.

Aber wie kann man dann noch vom Erkenntnisgrund den Geschehensgrund, die Ursache, vom logischen Grund den Realgrund scheiden?

So wie der alte Kant in seiner frühen Habilitationsschrift die ratio antecedenter und die ratio consequenter determinans scheidet. Erkennen muss ich die Ursache auch erst. Es ist also ein Unterschied innerhalb der Erkenntnis, nicht zwischen Erkenntnis und Realität. Beim blossen Erkenntnisgrund bestimme ich das Frühere aus dem Späteren, bei der ursachlichen Erkenntnis umgekehrt — und hast du ein anderes reales Kennzeichen der causa angeben können als das Vorhergehen? Nur die Folge ist sichtbar, die Kausalität aber baut der erkennende Geist, und ohne ihn hast du nur Teile in der Hand, unverbundene Momente. Das Band ist geistig. Die Notwendigkeit ist unsichtbar.

Aber ist denn die Freiheit sichtbarer?

Nein, und ich will dir's bald bekennen, dass ich nur in Fechterstellung, nur in Abwehr deiner Notwendigkeit die Welt für frei erklärte, nur das Recht gab, sie auch für frei zu erklären. Die Welt als solche verträgt die Emanzipation so gut wie die Bindung durch die Notwendigkeit. Die Welt als solche gibt sich weder frei noch notwendig. Du siehst es keinem Dinge und keinem Geschehnis an, ob es frei oder notwendig ist. Denn alles, was organisch sich vollzieht, könnte sich auch mechanisch vollziehen; alles, was unfreiwillig geschieht, könnte an sich auch freiwillig geschehen.

Aber eins von beiden muss doch die Welt nun sein: frei

oder notwendig, und da ich in ihr die Freiheit nicht sehen, nicht konstatieren kann, muss sie notwendig sein.

Du könntest ebenso leicht folgern: da die Welt nicht lacht, muss sie weinen; da ich Gott nicht mit Augen sehe, muss der Teufel die Welt regieren. Aber muss denn alles durch alle Gegensätze Spiessruten laufen und sich auf eine Seite schlagen? Muss ein Gedanke entweder am Backbord oder am Steuerbord stehen? Muss ein Stiefel wählen, ob er mutig oder feige ist? Muss wirklich die Welt unbedingt entweder frei oder notwendig sein? Und wenn sie es muss, — da du die Notwendigkeit auch nicht mit Augen sehen kannst, kannst du nicht ebenso gut folgern, dass die Welt frei sein müsse?

Nein, notwendig kann die Welt sein, aber nicht frei. Frei können doch höchstens die Menschen sein — wenn sie es sind! Wenn du aber die sonstigen Welterscheinungen frei nennst, so überträgst du, was du am Menschen zu erkennen glaubst, auf die übrige Natur, so erhebst du Dinge zu Personen, so personifizierst du als Dichter, so nimmst du die Dinge künstlerisch, künstlich gesteigert, nicht natürlich, wie sie sind.

Du also mit der Bildung und dem Raffinement des 20. Jahrhunderts nimmst die Dinge natürlich, die Naturmenschen aber und die Kinder nehmen sie künstlich, da sie gerade die Dinge als Personen anreden, schlagen, verehren? Siehst du nicht, dass es weit näher liegen muss, die Erscheinungen als freie Personen wie als mechanisch gebundene Dinge zu nehmen? Und liegt es nicht auch weit näher, die Erscheinungen nach uns selbst, in bekannter Weise, wie sie in fremder Weise aufzufassen? Die Mythologie, die die Natur persönlich nimmt, ist früher als die Physik. Und mag in der Sprache die Durchführung der Genera formale Analogiebildung sein, die Anfänge der sprachlichen Geschlechtertrennung sind doch personal, innere Analogiebildung. Die

Sprache, dies tiefstgehende Senkblei in den prähistorischen Geist, weiss über die natürliche Auffassung doch wohl am besten Bescheid. Sie spricht von Aktionen und Passionen. Meinst du, dass sie die Passiva früher bildet als die Aktiva, die Objekte früher als die Subjekte? Sprache und Mythologie, Kinder und Naturmenschen bezeugen es, dass die aktive und personale Auffassung der Erscheinungen natürlich und primär ist.

Darum bleibt die Personifikation doch ein besonderer Akt der „Einfühlung", doch ein Hineinlegen von etwas in die Erscheinungen, das nicht drin liegt.

Und meinst du, wenn du den Erscheinungen die Fesseln der Notwendigkeit auflegst, dies sei kein besonderer Akt, kein Hineinlegen von etwas, das nicht drin liegt?

Aber die Dinge sind doch Dinge und nicht Personen, mechanisch bewegt und nicht frei. Wer sie als Dinge nimmt, nimmt sie, wie sie sind. Wer sie als Personen nimmt, fälscht sie.

Wenn du mir nur sagen wolltest, was ein Ding ist!

Nun, was nur Sache und nicht Person ist, nur Körper und nicht beseelt.

Die Weltwesen, die Erscheinungen sind also eigentlich seelenlose Sachen? Und die Naturmenschen und die Kinder kommen als Fälscher auf die Welt, da sie die Erscheinungen beseelen? Begreifst du denn nicht, dass es geradeso Auffassung ist, die Weltwesen für Sachen wie sie für Personen zu nehmen, dass es geradeso Behauptung ist, Seele abzusprechen wie zuzusprechen?

Aber die Seele der Dinge ist ein behauptetes Plus, das ich nicht aufzeigen kann.

Also gibt's keine Seele?

Ich meine natürlich nur bei den seelenlosen, wollte sagen bei den anorganischen Wesen.

Aber lässt sich die Seele bei Tieren und Menschen auf-

zeigen? Der Tierentseeler Descartes ist empirisch gerade so unwiderlegbar wie der Steinbeseeler Fechner. Wenn du die behauptete Seele ein Plus nennst über die Erscheinung hinaus, so ist die behauptete Seelenlosigkeit ein Minus, und Subtrahieren ist doch wohl genau so ein besonderer Akt wie Addieren. Ist der Mord keine Tat? Nun, die Weltentseelung ist ein theoretisches Töten. Der Tod ist ein Extrem wie das Leben und nicht der gegebene Normalzustand. Aber unsere Deterministen verwechseln hier den konträren Gegensatz mit dem kontradiktorischen; sie meinen, was nicht als seelisch und frei gegeben ist, sei als tot und notwendig gegeben. Doch die Wesen als solche geben sich schwebend zwischen den Extremen, gleichsam intransitiv, weder aktiv noch passiv, weder beseelt noch seelenlos, weder frei noch notwendig.

Aber als eins von beiden müssen wir sie doch fassen.

Ja, fassen müssen wir sie als eins von beiden, weil unser Denken nur in Gegensätzen ausgreift, weil es differenzieren muss und das Unbestimmte nicht fassen kann. Und darum sage ich: Freiheit und Notwendigkeit sind Fassungen, Auffassungen der Erscheinungen, Deutungsbegriffe, und die Kausalität eben ein Erkenntnisbegriff.

Aber was frei und was notwendig, ist doch nicht Sache der Deutung und Auffassung, sondern des Augenscheins.

Du Glücklicher! Woran siehst du, dass etwas notwendig geschieht?

Nun, ich sehe doch wenigstens, was passiv und gezwungen geschieht.

Woran?

Wenn ein anderes da ist, das es bewegt.

Also wenn ein Sklave dem Herrn die Schuhriemen löst, so ist der Sklave frei, denn er bewegt, und der Herr gezwungen, denn er wird bewegt?

Aber der Herr hat früher bewegt.

Nachdem er selbst bewegt worden. Jede Bewegung hat eine frühere vor sich; jede Bewegung ist für dich passiv.

Aber ich kann doch aktive und passive Bewegung unterscheiden.

Der wirkliche Determinist, der Mechanistiker kann es nicht — das wusste schon Descartes.

Aber ich kann doch Subjekt und Objekt einer Bewegung unterscheiden.

Bist du so sicher? Denke an Montaignes Wort: wir glauben mit unserer Katze zu spielen, aber vielleicht spielt die Katze mit uns.

Doch ich unterscheide die Freiheit vom Zwang durch die Bewegungsfähigkeit.

Also wenn magere Untertanen sich für einen fetten, trägen Sultan tummeln und anspannen können, so sind sie frei und er gezwungen? Wenn wirklich die Bewegungsfähigkeit die Freiheit macht, dann ist eine Motte, ja eine Uhr freier als ein Mensch.

Die Uhr bewegt sich immer gleich, darum nicht frei. Ich gebe zu, nicht das Mass der Bewegung ist entscheidend, wohl aber das Gleichmass. Notwendig ist streng genommen, was immer geschieht.

Also wenn jemand täglich sein Lieblingsgericht sich beschafft, so ist dies Notwendigkeit; wenn er sich's nur einmal leisten kann, ist's Freiheit? Doch im Ernst! Siehst du noch immer nicht, dass die gleichmässige Wiederholung nicht für ein Geschehnis, sondern nur für die Erkenntnis eines Geschehnisses Bedeutung hat? Das Geschehnis als solches wird dadurch nicht notwendiger, dass es unablässig geschieht. Für sich ist es nicht notwendiger, aber für mich. Denn wenn es unablässig wiederkehrt, muss ich denken, dass es auch morgen wiederkehrt, muss ich denken — denn im Denken liegt das Muss, nicht im Geschehen.

Aber das Denken folgt doch dem Geschehen.

Es folgt ihm — darin liegt das Müssen. Indem es folgt, folgert es — daraus erst kommt die Notwendigkeit. Das Geschehen geschieht nur.

Aber seine Wiederholung zeigt sein Müssen.

Seine Wiederholung? Das Geschehen ist immer neu; Wiederholungen erlebt nur das sich erinnernde, sammelnde, abstrahierende Denken.

Aber eben doch Wiederholungen des Geschehens.

Ja, wenn das Denken sich Gleichheiten herausschält aus dem Geschehen, das im Gesamtbild streng genommen niemals völlig gleich ist.

Doch immerhin die Gleichheiten im Geschehen zeigen sein Müssen.

Aber dies Müssen des Geschehens ist doch etwas völlig Leeres. Oder sage mir, worin es besteht! Was hat das müssende Geschehen mehr als das nicht müssende?

Dass es nicht anders sein kann.

Wie unterscheidet sich aber ein Geschehen, das anders sein kann, von einem, das nicht anders sein kann? Du zögerst?

Im Grunde kann kein Geschehen anders sein, als es ist; aber von manchen Geschehnissen könnte ich mir denken, dass sie anders wären.

Denken? Siehst du also, dass der Unterschied von Freiheit und Notwendigkeit nur im Denken liegt, in der Auffassung?

Aber es ist eben alles notwendig; denn es kann nichts anders sein, als es ist.

Für dein Denken. Dass es nicht anders sein kann, ist genau so ein Denkurteil, wie dass es anders sein kann. Unter einer gewissen Perspektive, von einem bestimmten Gesichtspunkt kann etwas anders sein, von einem andern nicht.

Nein, es kann nicht anders sein, als es ist.

Was heisst das? Jedes ist für sich notwendig? Ist dies die Kausalität? Ich meinte, sie fordere eine Beziehung?

Das ist wahr: jedes ist notwendig in bezug auf ein anderes, durch eine Ursache, für eine Wirkung.

Also nichts ist für sich notwendig, sondern notwendig ist etwas nur, weil oder damit anderes da ist. In Rücksicht auf die Wirkung ist die Ursache notwendig, für sich ist sie's nicht. Gesetzt, die Wirkung wäre nicht da, so brauchte auch die Ursache nicht da zu sein, so verliert sie ihre Notwendigkeit. Die Notwendigkeit ist also keine absolute, nur eine relative, eine hypothetische. Die Kausalität als Relationsbegriff gilt selber nur relativ, eben nur für Relationen. Wenn diese Wirkungen da sind, müssen jene Ursachen vorangegangen sein; wenn jene Ursachen vorangegangen, müssen diese Wirkungen da sein. Wenn — an sich brauchen sie's nicht; denn nichts ist an sich notwendig, sondern nur hypothetisch im Hinblick auf anderes, im Hinblick — darin liegt, dass es Sache der Perspektive, eben der Betrachtung, des hypothetischen Urteils ist, ob etwas notwendig ist. Wenn ich's im Zusammenhang betrachte, ist es notwendig; wenn ich's isoliere, ist es frei.

Aber es steht doch alles im Zusammenhang.

Wenn du es so betrachtest. Oder kleben die Erscheinungen aneinander? Sind Haken und Oesen sichtbar? Du kannst in der Betrachtung ebenso gut isolieren wie zusammennehmen.

Nein, ich darf nichts isoliert betrachten.

Wie hoch ist die Polizeistrafe?

Es ist unwissenschaftlich.

Das ist, als ob das Mikroskop unwissenschaftlicher wäre als das Teleskop, die Analyse unwissenschaftlicher als die Synthese. Du kannst dasselbe Wesen sozial als Bruchteil, biologisch als Ganzheit und Einheit, chemisch als Vielheit ansehen; du kannst alles sowohl als Teil wie als Ganzes

auffassen, du kannst eben alles sowohl im Zusammenhang wie isoliert betrachten.

Aber ich muss doch alles im Zusammenhang mit seinen Bedingungen und damit als notwendig betrachten.

Wenn du das musst, so musst du die Bedingungen auch wieder im Zusammenhang mit ihren Bedingungen, also im grösseren Zusammenhang fassen.

Aber dadurch wird doch die Notwendigkeit nur noch grösser, je konsequenter ich alles in seinem weiteren Zusammenhange sehe, je mehr ich alles Einzelne ins kosmische Gesamtbild ziehe —

bis du schliesslich am allerkonsequentesten nur noch das Gesamtbild, nur noch die Welt als Einheit siehst, und da — hört die Notwendigkeit auf. Oder ist die Welt selber notwendig?

Ich muss sie anerkennen.

Das ist eine Notwendigkeit der Erkenntnis, gegen die ich nicht streite. Doch es geht um die reale Notwendigkeit. Die Welt ist für dich notwendig, aber ist sie's auch für sich? Muss die Welt da sein?

Dafür sehe ich keine Notwendigkeit.

Ist's nicht ein herrlicher Witz der Logik, eine feinste Rache der Freiheit? Die vollendete Notwendigkeit schlägt in ihr Gegenteil um. Je mehr du die Erscheinungen im kosmischen Zusammenhange verkettest, desto eher kommst du zum einen Weltganzen, das dann selber nicht mehr notwendig ist. Bei der Einheit endet die kausale Relation, versiegt die Notwendigkeit.

Ach, die Welt als Ganzes, als Einheit ist ja nur Abstraktion.

Soll das heissen: sie existiert nicht? Deine Füsse, deine Ohren, deine Hände existieren, du aber als Ganzes, als Einheit bist nur Abstraktion? Aber dann ist deine Hand auch nur Abstraktion aus Handteller und Fingern. Die Stücke der

Welt sollen existieren, aber nicht die Welt? Weil du kurzsichtig bist, soll es keinen Kosmos geben? Doch gerade die mechanistische Weltanschauung führte zum alles überschauenden Laplaceschen Geist mit seiner Weltformel, und gerade der Determinismus ruht auf der unbedingten Voraussetzung des einen Weltzusammenhanges, in dem alles notwendig ist, — der dann aber selber nicht notwendig ist. Alles hängt da an der einen Weltkette, sie selber aber hängt an nichts. Doch sage mir, können die Stücke notwendig sein, wenn das Ganze es nicht ist?

Die Stücke sind für einander notwendig, die Glieder der Kette bedingen sich.

D. h. eben die Notwendigkeit ist keine absolute, nur eine relative. Bedenke also: Dasselbe ist notwendig, wenn du's in Stücken betrachtest, und nicht notwendig, wenn du's im Ganzen betrachtest — siehst du nicht wieder, dass die Notwendigkeit nicht real, nur perspektivisch, nur Sache der Betrachtung ist? Und dafür habe ich einen guten Zeugen, einen um so besseren, als er ein Gegenzeuge sein will, den grössten der Deterministen. Lehrt nicht Spinoza, dass wir die Natur sowohl als naturans wie als naturata begreifen können, dass wir uns befreien, wenn wir uns und die Dinge in der göttlichen Einheit schauen? Ja, die Welt kann als frei und als notwendig angeschaut werden, und es gäbe eine tötliche Antinomie, wenn diese Begriffe konkret und nicht perspektivisch wären. Es ist wie mit den Zenonischen Beweisen, die vernichtend, aber auch selbstvernichtend sind, da sie die kosmische Einheit ebenso treffen wie die Vielheit, und vor denen es keine Rettung gibt — so lange man nicht einsieht, dass Einheit und Grösse, Grenze und Unbegrenztheit Massformen sind, die der Geist setzt, der dasselbe mit verschiedenem Masse messen kann, der sowohl zusammenfassen wie lösen kann. Nach dem Eleaten Spinoza, der nur die eine Weltsubstanz kannte, kam Leibniz und entdeckte die Indivi-

duen und nannte sie auch Substanzen — ach, er nannte sie nur, denn er vergass, dass das eigentliche Substanzrecht die Selbständigkeit, die Freiheit ist. Makrokosmos und Mikrokosmos — was dem einen recht, muss dem andern billig sein. Sache der Betrachtung, der Perspektive ist's, dass du alles zum einen Weltganzen zusammenfassest, das selber nicht mehr notwendig ist, weil bei der Einheit die kausale Relation versagt. Dann aber musst du logischerweise das Recht haben, auch bei allem andern, das du als Einheit und Ganzheit d. h. als Individuum betrachten kannst, die kausale Relation abzuschneiden, es als selbständig, als frei anzusehen. Jede wahre Einheit hat das Recht auf Freiheit. Es ist nicht logisch, sondern despotisch, nur dem Welteinen Selbständigkeit zuzusprechen. Ist die Welt nur ein einheitliches Ganzes, dann hat die Freiheit der Einzelnen ausgespielt. Aber die Welt ist nur geradesogut Einheit, wie sie Vierheit ist oder 17 oder 6327584. Die Welt spricht keine Zahl aus; sie ist quantitativ alles, was du wünschest, je nach dem Masse, mit dem du sie messest. Die Welt schreit nicht, wenn du sie bindest; sie schreit nicht, wenn du sie lösest. Aber du musst wissen, dass es Sache der Auffassung ist und nicht der Realität. Du wirst zum Prokrustes, wenn du realiter die Welt zerstückt oder zur Einheit gezerrt sein lässt. Und so kann uns das metaphysische Bedenken, Ed. v. Hartmanns drohende Forderung der absoluten Welteinheit nicht mehr schrecken. Er hätte nur lesen sollen, wie schon sein Meister Schelling auf seine Weise die „alte Sage" abtut, dass die „Freiheit mit dem System überhaupt", mit der „auf Einheit und Ganzheit Anspruch machenden Philosophie unverträglich" sei. Uns aber gibt die Welt gerade so viel Recht, sie als Vieles wie als Eines zu betrachten. Drum darfst du die Einzelnen so selbständig nehmen wie das Ganze. Du darfst in der Betrachtung ebenso isolieren, individualisieren wie konzentrieren. Wer heisst dich denn die Welt so fest zusammenschnüren? Warum so

grausam die Individuen ertränken im Einen Ganzen oder sie ewig an die kosmische Galeerenkette schmieden? Es ist wieder Mythologie, so das Weltganze als Vampyr zu nehmen, der den Weltwesen alles Lebensblut aussaugt, dass sie zu Mechanismen verblassen. Warum ihnen nicht das Lebensrecht gönnen?

Ich kann nun einmal in der Natur nur einen geschlossenen Kausalnexus sehen.

Du kannst die Natur nicht anders sehen? Schau um dich, und es wird dir wie Schuppen von den Augen fallen. Ich habe dich hinausgeführt in die wirkliche Natur aus der künstlichen eurer Laboratorien. Sieh, wir wandern am Bodensee, sieh die lichtgrünen Wasser leise schaukeln, sieh den Sonnenglanz darauf spielen, sieh die überhängenden Bäume, die zitternden Gräser, sieh die glühenden Reben und die blauenden Berge — kommt dir's da nicht ganz gespenstisch vor zu glauben, dass dies alles so ist, weil es durchaus so sein muss? Mags Phantasie sein, wenn ich finde, dass all dies ringsumher sich seines Daseins freut. Aber sicher ist's ebenso Phantasie, Gespensterphantasie, wenn ihr predigt: dies alles hier steht unter einem Gesetz des Müssens, unter dem Zwangsjoch der Kausalität. Ich wenigstens sehe nichts davon, wohl aber sehe ich eurem gepriesenen Darwin, dem Zeitgenossen der Pessimisten, dem Anhänger der Malthusschen Notstandslehre, ich sehe ihm die dicken Zähren über die Wangen laufen. Hiess nicht sein Urgrossvater Heraklit, der schon den Kampf ums Dasein zum Weltprinzip machte, der auch zuerst vom Naturgesetz gesprochen, der weinende Philosoph? Und liess nicht schon der uralte Anaximander die Weltwesen Busse und Strafe leiden gemäss der Notwendigkeit? Ja, der Heimatsbegriff des Müssens ist das Leiden; in der Notwendigkeit steckt die Not. Necessaria vel potius coacta — so nennt die Weltwesen einer, der sich aufs Leiden verstand, der Verfolgte unter den Verfolgten im Jahrhundert

der Verfolgung, der Erzdeterminist Spinoza. Necessaria vel potius coacta — riecht dies coacta nicht anthropomorph? Ihr personifiziert die Erscheinungen ebenso, wenn ihr sie notwendig, wie wenn ihr sie frei setzt; ihr setzt statt der Freien die Sklaven. Oder, wenn du's lieber hörst, ihr entpersonifiziert, ihr reduziert die Erscheinungen zu Sachen mit derselben Willkür, mit der andere sie zu Personen, zu Freien erheben. Es kommt auf eins heraus: denn der Sklave war eine Sache, weil die Sache eben ein Sklave war. Nicht nur das römische Recht, Aristoteles schon deutet den Sklaven als Sache, Besitz, Werkzeug und lässt ihn überflüssig sein, wenn die Weberschiffchen von selber laufen würden. Und seine Ahnung trog nicht. Maschinendienst und Sklavendienst ersetzten sich. Maschinenerfindung und Sklavenbefreiung gingen zusammen. Die Begriffe des Sklaven und der Sache gehen ineinander über. Die Sache, das Ding ist nichts Gegebenes, sondern eine Kulturerfindung. Was blickst du mich so ungläubig an?

Aber die Sachen sind doch gegeben, sie sind doch um mich her, ich sehe doch Dinge, die Welt besteht doch aus Dingen d. h. aus Körpern.

Die Welt besteht nicht unmittelbar aus Dingen oder Sachen, d. h. aus dem Gegenteil von Personen, sondern aus Wesen, die indifferent zu diesem Gegensatz stehen. Du erst versachlichst, verdinglichst. Du erst deutest und behandelst die Wesen als Personen oder Sachen, so wie du Menschen als Freie oder Sklaven behandelst. Dabei ist's doch wohl näherliegend und darum eben ursprünglicher, das Gesehene nach dir und deinesgleichen, also persönlich zu deuten wie sachlich, und ist nicht auch sonst alle rein sachliche, objektive Behandlung schwerer und später als die persönliche, subjektive?

Du aber meinst nun, die Sachbehandlung nach Gesetz,

Notwendigkeit, Kausalität müsse abgeschafft werden gleich der Sklaverei?

Dann müsste auch die Personalbehandlung, dann müsste jede Auffassung abgeschafft werden.

Aber wenn nun diese wie jene Behandlung doch nur anthropomorphe Deutung ist, also Illusion — was soll sie noch? Was aber mag nur die Menschen auf jene Illusion gebracht haben, noch dazu eine so trübselige, wie du sagst, durch die sie die Welt und schliesslich sich selber in Fesseln schlugen? Antworte mir: Wie konnten so viele erleuchtete Genies und aufgeklärteste Zeitalter, wie konnte die ganze Wissenschaft des reifsten Jahrhunderts sich zum Determinismus bekennen? Welcher verstörte Geist hätte das Hirngespinnst der Kausalität, welche Fieberphantasie die mechanistische Anschauung ersonnen? Antworte mir, wenn du es kannst!

Causale Praxis

Ich antworte: Kausalität wird es geben, so lange es ein Denken gibt, und gerade die mechanistische Anschauung ist eine Notwendigkeit und ein Segen.

Willst du Spott mit mir treiben, dass du dich in sophistischen Widersprüchen gefällst?

Es ist mir ernsteste Ueberzeugung: die mechanistische Anschauung ist eine Notwendigkeit und ein Segen.

Und du willst Indeterminist sein?

Ich wiederhole: der Indeterminismus schliesst den Determinismus ein, der Determinismus aber schliesst den Indeterminismus aus; denn jener kennt keine Freiheit, dieser aber kennt auch Notwendigkeit.

Natürlich, er ist eben eklektisch; er muss die Notwendigkeit zugeben und will die Freiheit doch retten und bringt nun ein trübes Mixtum, ein widerspruchsvolles „Sowohl — als auch" statt eines klaren und logisch geforderten „Entweder — oder".

Ei sieh doch, und ich bekämpfe gerade dies „Entweder — oder" als unlogisch, ich sage im Gegenteil: nur mit der Freiheit ist Notwendigkeit möglich, nur mit der Notwendigkeit Freiheit.

Das ist nun die tollste deiner Paradoxien. Freiheit und Notwendigkeit sind doch wohl Gegensätze, die sich ausschliessen.

Wie Herren und Sklaven Gegensätze sind. Doch wo es nicht Herren gibt, gibt's auch nicht Sklaven. Und so sage ich ähnlich: gibt's keine Freiheit in der Welt, dann gibt's auch keine Notwendigkeit.

Aber für dich gibt's ja weder Freiheit noch Notwendigkeit in der Welt, da dir beide nur Deutung sind, also Illusionen.

Also Illusion ist's, wenn ich Erscheinungen als frei oder notwendig deute, auffasse, behandle? Sage mir, ist wirklich die Deutung einfach Illusion? Ist's Phantasiespuk, wenn ich etwas im Ganzen oder Einzelnen auffasse? Ist's Traum, wenn ich einen Graben nach Meter oder Fuss messe? Ist's Schwindel, etwas für sein Eigentum zu erklären, jemanden zum Offizier zu ernennen oder zum Gefangenen, zum Sklaven zu machen? Lüge ich, wenn ich Erscheinungen Werte beilege oder abspreche, wenn ich sie so oder so behandle? Dann ist alles Tun des Menschen Lüge; denn es geht über das Gegebene hinaus.

Ja, aber wenn Freiheit und Notwendigkeit nicht real gegeben sind, wie kannst du dann entscheiden, ob des Menschen Wille frei oder notwendig ist?

Bist du endlich dahintergekommen? Die ganze Frage, ob der Mensch frei oder unfrei ist, ist unsinnig, weil sie unlösbar ist, und sie ist unlösbar, weil sie falsch gestellt ist. Es ist, als ob ihr fragt: ist der Mensch gross oder klein? Es kommt eben darauf an, womit ihr vergleicht und messt. Oder als ob ihr fragt: ist der Mensch ein Ganzes oder ein Teil? Es kommt darauf an, wie ihr ihn auffasst. Oder ob der Mensch Ja oder Nein sagt. Das hängt davon ab, was ihr ihn fragt. Oder ob er schweigsam oder beredt, satt oder hungrig, rechtlos oder privilegiert ist. Der Mensch als solcher ist keins von beiden; aber er kann beides werden durch sein oder anderer Verhalten. Ihr mögt's einen scholastischen Glauben an das längst abgetane Naturrecht schelten, wenn der Mensch als solcher für frei erklärt wird; dann ist's aber nicht minder scholastischer Aberglaube, Umkehrung des Naturrechts, wenn ihr ihn „von Natur" für unfrei erklärt. Er „ist" „von Natur" weder frei noch unfrei, sondern er macht

sich oder ihr macht ihn zum einen oder andern. Unsere modernen oder vielmehr modern sich geberdenden Deterministen ahnen gar nicht, dass sie ihre Fragestellung von den scholastischen Debatten über die Erbsünde empfangen haben, nur dass dabei aus Sinn Unsinn wurde. Die Freiheit ist ein praktischer, ein Wertbegriff, und darum eher ein religiös fähiger als naturalistisch-deskriptiver Begriff.

Die Freiheit vielleicht, aber auch die Notwendigkeit?

Wenn sie das Gegenteil der Freiheit sein soll, fällt sie logisch in denselben Begriffskreis. Nennt ihr's also aprioristische Willkür dem Menschen die Freiheit zuzusprechen, so ist's nicht minder aprioristische Willkür sie ihm abzusprechen, d. h. Notwendigkeit zuzusprechen.

Und also gilt gar nichts? Der Mensch ist weder frei noch unfrei? So haben wir jetzt Stunden um nichts geredet und gestritten und können nun mit leerer Hand, so klug wie zuvor, nach Hause gehen? Das Ringen der Menschheit in dieser Frage war umsonst, die Mühe der grössten Geister blind vergeudet, die Frage ist unsinnig, es gilt weder Freiheit noch Notwendigkeit?

Wer sagt das? Die Freiheit gilt wie die Notwendigkeit, aber sie gelten beide nicht als Tatsachen, sondern als Werte, als Funktionen und Methoden, sie gelten als das, was sie sind: als praktische Begriffe. Und so gilt auch die Frage, aber sie muss umgeschaltet werden aus dem Theoretischen ins Praktische, aus dem Deskriptiven ins Normative. Frage nicht: ist der Mensch frei oder unfrei? Frage dich: soll ich befreien oder binden? Befreie den Menschen, und er ist frei; binde ihn, und er ist gebunden. Aber wenn du den Menschen von Natur für frei oder unfrei erklärst, so bist du Scholastiker, ob du an Gott glaubst oder an die kausale Notwendigkeit.

Gut, wenn der Mensch in Wirklichkeit weder frei noch unfrei ist, so kann ich ihn nehmen, wie ich will, so ist es Laune und Spiel, ob ich ihn frei setze oder unfrei.

Ist dir's Laune und Spiel, ob du als Knecht behandelt wirst oder nicht? War der amerikanische Krieg um die Sklavenbefreiung, waren alle Revolutionen und Freiheitskämpfe Laune und Spiel? Begreifst du nun, dass die Frage der Willensfreiheit ein so lange schon durchkämpftes, ja ein ewiges Problem sein muss, so gut wie die soziale Frage, weil sie eben im tiefsten Grunde eine praktische Frage ist und um die Freiheit ewig gekämpft werden muss?

Ich begreife den Wert der Freiheit, aber warum befreit man nun nicht alles, warum setzt man doch Zwang und Notwendigkeit? Und wenn das ganze Problem praktisch ist, warum setzt man gerade heute, wo man praktisch am meisten Freiheit setzt, doch zugleich theoretisch am meisten Notwendigkeit, Determination?

Weil man eben die Notwendigkeit nicht auch als praktische Forderung begriff. Sie ist's und gerade heute am meisten, aber wohlgemerkt, die Notwendigkeit m i t der Freiheit!

Das verstehe, wer kann! Wenn's dir so viel Spass macht, die Welt künstlerisch in Freiheit dressiert zu sehen, warum gönnst du's ihr nicht? Warum legst du ihr auch noch den Zügel kausaler Notwendigkeit auf? Warum bist du so grausam, die Dinge unnötig „leiden" zu lassen unter der „Not" der Notwendigkeit? So hast du's ja doch gedeutet? Sieh, du hast mir im ganzen nur genommen und nichts gegeben und hast mich dadurch zum Skeptiker gemacht. Du hast mir die reale Geltung der Notwendigkeit wie der Freiheit gestrichen —

aber dafür die praktische Geltung beider gezeigt.

Du hast mir den praktischen Wert der Freiheit gezeigt, aber nicht den der Notwendigkeit. Du hast mir die Notwendigkeit entwurzelt, ihre Geltung in ein leeres Phantom und Spiel verwandelt ohne Grund und Sinn, den doch so tiefgründigen Determinismus nur geschlagen, ohne ihn zu er-

klären, worin doch erst das wahre Widerlegen besteht, und schliesslich hast du die gleichzeitige Geltung von Freiheit und Notwendigkeit, also den offenkundigsten Widerspruch behauptet und damit die Verwirrung auf die Spitze getrieben.

Oh, was bin ich für ein entsetzlicher Mensch! Deine Vorwürfe erdrücken mich. Immerhin ist es sehr freundlich, dass du den praktischen Wert der Freiheit mir zugestehst. Und daneben soll die Notwendigkeit nur theoretisch gelten, da aber allein gelten? Sieh, dieser Widerspruch von Theorie und Praxis ist für mich nun ein unverdaulicher Bissen. Was ist doch der Mensch für ein chimärisch zwiespältiges Wesen, wenn ihm im Leben alles frei sein soll und in der Theorie alles unfrei!

Soll er denn im Leben auch Unfreiheit suchen?

Aber wenn alle alles frei setzen, wie konnte man um die Freiheit kämpfen?

Man konnte es eben nur; ich gebe zu, früher suchte man Herrschaft für sich und Sklaverei für andere; nun aber ist die Freiheit allgemein.

Du frommer Engel du! Weil du die Knute nicht mehr siehst, meinst du, die menschlichen Abhängigkeiten seien verschwunden. Aber der Herrschaftssinn und damit die Abhängigkeit überhaupt ist mit der Kultur nicht gesunken, sondern gestiegen.

Da redest du ja wie ein sozialistischer Agitator.

Aber ich rede ja nicht so sehr von menschlichen Abhängigkeiten, die, ich erkenne es an, sich gemildert haben, indem sie sich vermehrten. Doch hat der Mensch nicht Tiere und Pflanzen bezwungen für seine Nahrung, seinen Dienst und Nutzen? Hat er nicht Eigentum, Geräte und Instrumente? Man befreite die Sklaven, als man Maschinen hatte. Je mehr der Mensch als Mensch, als Person sich fühlte, sich befreite und wuchs, desto mehr drückte er seine nichtmenschliche

Umgebung zur Sache herab; man kann es auch umkehren, denn die Gegensätze Person und Sache bedingen sich wie Eigner und Eigentum, wie Selbständigkeit und Abhängigkeit, wie Freiheit und Zwang. Und es ist das Ideal des in der Renaissance voll erwachten und erhobenen Menschen, die ganze Aussenwelt sich dienstbar zu machen. Für die Macht der Menschheit über die Natur — ausdrücklich in diesem Gedanken, aus diesem Motiv begründet Bacon die mechanistische Weltanschauung. Tantum possumus, quantum scimus, erklärt er, und damit ist die praktische Wurzel dieser ganzen Anschauung blossgelegt. Das imperium hominis fordert die Sklaverei der Natur — aber auch umgekehrt. Ist es ein Widerspruch und nicht vielmehr eine Ergänzung, dass derselbe Kant, der die mechanistische Kosmogonie begründet, die Freiheit des Menschen verkündet? Seine beiden Wunder, der gestirnte Himmel über ihm und die Autonomie in ihm, ergänzen sich.

Aber wie soll dies noch praktische Auffassung sein? Was braucht die Freiheit des Menschen den Mechanismus der Sterne und umgekehrt? Beherrscht denn der Mensch die Sterne, dass er frei sein muss, wenn die Sterne sich mechanisch zeigen? Hier hat doch die Herrschaft des Menschen über die Natur ein Ende.

Kannst du mir sagen, wo sie angefangen hat? Gibt's hier überhaupt eine wirkliche Herrschaft und Sklaverei? Menschen und allenfalls Tiere mögen Sklaven sein; denn sie fühlen Zwang. Aber all das Anorganische um dich her — weil du's für dein Eigentum erklärst, weil du an ihm deinen Willen auslässt, meinst du, es sei dienstbar? Die Dienstbarkeit besteht nur für dich, eben in deiner Auffassung. Tust du der Natur und Neigung des Edelsteins Gewalt an, indem du ihn einfassest, zwingst du den Fluss, indem du ihn eindämmst, nötigst du das Haus, indem du es umbaust? Als ob der Edelstein wie der Fluss oder das Haus jedes für sich

eine Einheit wären und nicht nur für dich! Gegen das Formlose gibt's keine Gewalt. Und wenn du einen Montblanc durchbohrst, ist's nicht einmal so viel, als ob du einem schlafenden Riesen die Schuhriemen lösest. Für das Anorganische ist die Form, die du ihm gibst, genau so zufällig und leer wie jede andere. Es hat keinen Formwillen. Seiner Natur aber kannst du nicht Gewalt antun. Du musst die Natur walten lassen, indem du sie benützest. Das wusste Bacon, der schlaue Diener seines Herrn; er hatte am englischen Königtum Vorstudien für die Natur gemacht und begründete die mechanistische Anschauung mit dem Rezept: du musst der Natur dienen, um sie zu beherrschen. Wir studieren die Launen der grossen Herrin Natur, um von ihnen zu profitieren, und nennen dies Naturbeherrschung. In Wahrheit „dienen" wir mehr noch den Mücken, als die Natur uns dient. Was ist dies auch für eine Herrschaft, die nur erreicht und erweitert wird durch Kenntnis des Beherrschten! Der Herr braucht nicht Psychologie zu studieren, um seinen Sklaven zu beherrschen; wir aber brauchen Naturwissenschaft zur sog. Naturbeherrschung.

Aber wir bearbeiten doch die Natur, schaffen sie um durch die Technik.

Wir ändern nicht die Natur, wir kleiden nur ihren selbstherrlichen Gang in Formen, die für sie selber leer und gleichgültig, für uns aber nützlich sind. Nur von unserm Standpunkt, für die anthropozentrische Auffassung ist es Dienstbarkeit der Natur.

Aber es ist doch nun Tatsache, dass ich Macht habe über die Natur, dass ich mit meiner Hand einen Gegenstand bewegen kann.

Ja, wenn er sich bewegen lässt; wir suchen uns eben schon einen Gegenstand aus, der die Eigenheit hat, sich so zu bewegen, wenn eine Bewegung wie unser Handgriff vorangeht.

So bewegt er sich eben auf Grund unseres Handgriffs: also gehorcht er uns.

Er gehorcht? Wie anthropomorph du deutest! Der Sklave gehorcht, wenn der Herr befiehlt. Hier aber folgt nur unserer Bewegung eine Bewegung des Gegenstandes, und das „Folgen“ in der Zeit deuten wir menschlich als „Folgen“ im Gehorsam. Uns soll der Gegenstand gehorchen? Dann müsste er, wie ein Sklave seinem Herrn, nur uns gehorchen, weil wir es sind. Aber wir sind ihm sehr gleichgültig. Er „gehorcht“ auch unsern Feinden, wenn sie mit seiner Bewegung uns erschlagen wollen. Er „gehorcht“ jedem, und also gehorcht er keinem; er reagiert eben nur allgemein auf gewisse Bewegungen aus seiner Natur heraus. Kennen wir diese, so können wir den Gegenstand für uns in Rechnung stellen, während wir tatsächlich uns auf ihn einstellen. Wir können auf ihn zählen wie auf unsere Hand; er dient uns, indem er tatsächlich nur seine Bahn läuft.

Aber er ist doch Gegenstand unserer Bewegung, unser Objekt.

Er ist Objekt für uns als Subjekt. Nur aus unserer egoistischen Perspektive nennen wir ihn „Gegenstand“. Er ist als solcher kein Gegenstand. Es gibt kein vis-à-vis an sich, kein Objekt für sich.

Aber er ist doch, seelenlos wie er ist, auch für sich nicht Subjekt. Was ist er dann?

Er ist eben gar kein Er. Schon in diesem „Er“ steckt ein Anthropomorphismus. Wie kommen wir dazu, eine beliebige anorganische Masse als dauernde Einheit und Ganzheit zu fassen? Wir fassen sie eben so, weil wir für unser Subjekt einen Gegenspieler brauchen. Das Ich erdichtet nicht mit Fichte den Gegenstand, aber es erdichtet ihn als Gegenstand, es schafft nicht seinen Inhalt, aber seine Form, seine Bedeutung. Weil wir „Material“ brauchen, fassen wir die Welt „materiell“.

Ich verstehe nicht —

Lass es nur gut sein; wir müssen ein andermal länger davon reden. Jetzt verstehe nur, dass wir die Erscheinungen anthropozentrisch deuten als Objekte für uns, als Passiva für unsere Aktionen, als Material, Ding, Sache für uns, d. h. als unsere Sklaven.

Was nützt es, wenn sie es doch nicht sind? Dann ist die Deutung leere Einbildung, gefährliche Täuschung.

Das ist sie doch nur, wenn die Erscheinungen sich nicht so verhalten, wie wir wollen und erwarten. Für unsere Rechnung und für den Effekt ist es doch vollkommen gleich, ob sie unsere Sklaven sind oder ob sie sich so verhalten, wie wenn sie unsere Sklaven wären.

Wie können sie sich so verhalten?

Einfach indem sie sich selber treu bleiben, indem sie gleichmässig reagieren, so dass wir auf sie zählen können, wenn wir das „agieren", worauf sie reagieren. Sie „folgen" uns dann. Wir verstehen's als Gehorsam, indem wir die zeitliche Folge als kausale deuten.

Aber warum tun wir nur das?

Weil wir wirken wollen, Wirkungen suchen, müssen wir Ursachen setzen. Der Wille setzt Zwecke, und damit ist die Kausalität gegeben.

Ja, die teleologische Kausalität mag aus dem Willen kommen, doch eben nicht die entgegengesetzte, die mechanische Kausalität.

Dieser Gegensatz ist gerade der Grundirrtum der Modernen! Teleologie und Mechanismus bedingen sich, ergänzen sich; die Teleologie enthält den Mechanismus, der Mechanismus bedarf der Teleologie.

Wie willst du diese Paradoxie wieder beweisen?

Sage mir, welchen Mechanismus nennst du den vollkommensten?

Den zweckmässigsten.

Also der Sinn des Mechanismus ist gerade, dass er der Teleologie entspricht.

Damit braucht er aber noch keinen zwecksetzenden Willen zu haben. Oder ist die tote Maschine kein Mechanismus?

Sie ist sogar der Mechanismus κατ' ἐξοχήν, der von der Maschine, der μηχανή eben abgeleitet ist. Aber sage mir: was ist die Maschine ohne den Willen, der sie zweckmässig konstruiert und lenkt? Ein Haufen Eisen. Maschine ist sie nur für den Willen. Die Maschine, dieser reinste Mechanismus also fordert den Willen. Und ist es nicht klar? Sage mir weiter, was bedeutet das Stammwort der mechanistischen Weltanschauung, was heisst μηχανή?

Mittel.

Und τέλος, das Stammwort der Teleologie?

Zweck.

Also der Mechanistiker erklärt aus Mitteln, der Teleologe aus Zwecken. Ist's aber nicht klar, dass Mittel und Zweck sich bedingen? Es gibt kein Mittel ohne Zweck, keinen Zweck ohne Mittel. So bedingen sich Mechanismus und Teleologie.

Es klingt plausibel, aber ist nicht etwas Wortspiel dabei? Etymologisch mag die Mechanistik als Weltanschauung von der praktischen Mechanik stammen, aber auch historisch?

Ist die Nomenklatur ein Lotteriespiel? Ist nicht das Etymologische ein Hinweis auf das Historische? Und ist nicht eben auch historisch die mechanistische Lehre von Bacon begründet worden zum Zwecke der Naturbeherrschung, als ars inveniendi, recht eigentlich als Technik?

Der historische Ursprung der mechanischen Kausalitätslehre mag praktisch, technisch sein, heute ist sie's doch nicht mehr.

Es ist wohl Zufall, dass im 19. Jahrhundert der Auf-

schwung der mechanistischen Naturwissenschaft mit dem Aufschwung der Technik zusammenging?

Aber die Naturwissenschaft ging voran.

Die grossen Erfinder des 19. Jahrhunderts von Stephenson bis Edison waren grossenteils keine Naturforscher, und als die mechanistische Anschauung zum Siege kam, war Europa schon von Eisenbahnen und Telegraphen durchzogen.

Aber die Darwin, Spencer, Comte, die eben die mechanistische Anschauung zum Siege geführt, gingen doch nicht von der Technik aus.

Nun, Spencer begann als Eisenbahningenieur, Comte war Schüler und Lehrer der polytechnischen Schule und begründete seinen Positivismus mit dem gut baconischen Ausruf, der seine praktische Tendenz zeigt: savoir c'est prévoir!

Aber der wichtigste, Darwin der Biologe — es gibt doch keine biologische Technik?

Doch, es gibt eine, und eben von ihr ging Darwin aus: er deutete die Organismen vom Standpunkt des Tierzüchters, und aus dessen Erfahrungen bewies er die mechanische Beeinflussung und Wandlung der Arten. Und die mechanische Kausalität hat ja in der Naturwissenschaft noch eine andere praktische Grundlage: die Medizin — oder ist es auch Wortspiel, wenn man sie aus dem Zweck des Heilens erklärt? All die Führer des Materialismus, Lamettrie, Vogt, Büchner, Moleschott, Czolbe, Haeckel gingen von der medizinischen Praxis aus, und der Mediziner Dubois-Reymond hat sein technisches Ideal in seinem grossen Bekenntnis: „Kulturgeschichte und Naturwissenschaft“ proklamiert. In der Technik im weitesten Sinne liegt die Wurzel, liegt Sinn und Segen, Recht und Stärke, Macht und Grenze der mechanistischen Anschauung, ihr Zauber und ihre Verführung. Sie lehrt Mittel finden, — aber die Zwecke dazu muss man haben. Wie sollt ihr Mittel finden zur Zeitersparnis, wenn ihr die Zeit

nicht schätzt? So sonderbar es klingt: der Mechanismus setzt Idealismus voraus. Von den Automobilträumen des Mönches Roger Bacon bis zu den Luftschifffahrtsspekulationen eines Böcklin flog der Technik die Phantasie voran oder zur Seite. Das 19. Jahrhundert begann mit grossen Zielen, weiten Plänen, und darum brauchte und suchte es grosse Mittel, langzügige, komplizierte, und daraus wuchs ihm schliesslich seine mechanistische Anschauung. Seine Ziele wurden immer praktischer, seine Wünsche immer vielseitiger, sein Wille immer habgieriger, unersättlich wie der Wille Schopenhauers, wie der Hunger Feuerbachs, die gleichzeitig mit dem Mechanismus für die Zeit laut wurden. Und des Menschen Wille wollte die Welt als Beute erraffen, und er suchte seine Fangkraft zu dehnen, er suchte Fortsetzungen seiner Glieder, Handhaben seiner Hände, Instrumente, und schliesslich Instrumente der Instrumente, Maschinen, er reihte Mittel an Mittel, und endlich ward ihm die Welt selber zum grossen Mittel, zum Mechanismus.

Aber die Welt ist doch kein Mittel.

Nein, aber so eine Auffassungsweise ist wie eine Melodie, die nicht mehr aus dem Kopfe will, sondern immer weiterspielt in Wiederholungen und Variationen; sie ist ein Lebenskeim, der nicht Ruhe gibt, bis er sich zu seiner Konsequenz ausgewachsen. Sie fragt nicht nach Grenzen ihrer Anwendung. Glaubst du nicht, dass der Staatsanwalt oder der Psychiater, der Künstler oder der Krieger unwillkürlich mit den Augen ihres Berufes, nach ihren gewohnten Perspcktiven und Methoden auch das auffassen, was nicht militärisch oder künstlerisch, pathologisch oder juristisch ist Wer gewohnt ist, Mittel zu suchen und zu schätzen, der sieht alles vermittelt, sieht Mittel weit über seine Machtsphäre und seine Zwecke hinaus; die Theorie ist hier nur das ferne Echo der Praxis, wie der Traum das Echo des Lebens, und der Schneider schneidet im Traume weiter. Der Geist des „Mit-

tels" beherrschte das spätere 19. Jahrhundert, und die Mittel wuchsen über die Zwecke hinaus. Das war der Sieg des Mechanismus. Der Utilitarismus regierte im kaufmännisch-technischen Zeitalter, und dieser praktische Sinn dressierte auf mechanische Kausalität. Man sah nun alles als Wirkung an, zu dem man Ursachen als Mittel der Herstellung suchte, als ob man verpflichtet wäre, selbst die Sterne zu fabrizieren — und dies allein nannte man erklären. Im Zeitalter der Industrie sah man die Welt als Fabrik an. Nichts wurde mehr in seiner Selbständigkeit und Eigenqualität belassen; man hatte nicht Zeit, die Erscheinungen als solche zu werten, zu geniessen, zu betrachten, zu bestimmen, man schielte immer sofort auf Anderes, man sah alles nur als Mittel zu Anderm und Wirkung zu Anderm, man sah nur Produktionsmittel und Produkte. Die Praktischen, die sich nach den Verhältnissen richten, setzen sich durch im Konkurrenzkampf — so deutete Darwin das Werden der Organismen: kann man praktischer, kaufmännischer erklären? Leben ist Anpassung innerer Relationen an äussere — lehrte Spencer. D. h. Leben ist Verzicht auf Eigenes, Leben ist Anpassung an Anderes, Leben ist praktisch werden. Nichts gehörte mehr sich selbst, alles ward nur Station, Anweisung auf Anderes, Hebel zu Anderem, Werkzeug und Ware; alles diente nur, und was dient, ist gebunden, unterliegt der Notwendigkeit.

Also doch?

Aber dient es denn wirklich, realiter? Was „diente" nicht alles! Napoleon „diente" der Einheit Deutschlands. Stöhnte er wirklich unter dieser Sklaverei? Scipio Africanus diente irgend einem Maulwurf heute in den Ruinen Karthagos, und die Sonne dient jedem Maikäfer und jeder Butterblume.

Aber dies „Dienen" ist doch blosse Metapher.

Auch die blosse Metapher muss doch einen Sinn haben. Warum gerade „dienen“?

Es drückt eine Abhängigkeit aus, ein Verhältnis von Grund und Folge.

Ist's eine reale Abhängigkeit?

Dann wäre sie kaum metaphorisch; aber logisch besteht eine Abhängigkeit von Grund und Folge.

Das ist's, was ich wollte. Die Notwendigkeit ist eine logische. In der Rechnung und Betrachtung verketten sich Grund und Folge. Nur wenn du die Einheit Deutschlands betrachtest, „dient“ Napoleon. Nur vom Standpunkt des Maikäfers „dient“ die Sonne. Ohne Perspektive gibt's keine Kausalität. Willst du den Zweck, so musst du das Mittel wollen; willst du die Wirkung, so musst du die Ursache wollen. Aber du musst wollen.

Doch was nützt all mein Wollen, wenn die Ursache nicht wirkt, wenn die Notwendigkeit nur im Denken bleibt, wenn die Kausalität nicht real ist?

Gewiss, lieber Freund, Wollen allein tut's freilich nicht, wenn nicht Wissen hinzukommt; doch Wissen allein ohne Wollen tut's auch nicht; sonst rosten die Maschinen.

Ja, aber wissen muss ich eben stets, was Ursache und Wirkung ist; also müssen sie's objektiv sein.

Wissen musst du, wie die Erscheinungen zu folgen, zu reagieren pflegen, wenn du von ihren Gewohnheiten profitieren willst — nichts anderes ist die gepriesene Naturbeherrschung. In Abhängigkeit als Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck treten die Erscheinungen erst in deiner Rechnung. In der Natur gibt's an sich so wenig ein Mittel oder eine Wirkung wie einen Stock oder einen Hammer, eine Beute oder eine Speise. Wir erst machen die Dinge zu alledem. Und darum sage ich, die Kausalität ist praktisch.

Causale Wirklichkeit

Nun hast du mir die Kausalität perspektivisch und praktisch gezeigt, als Sache des Betrachtens und des Wirkens; aber es ist mir noch nicht genug; denn bei alledem ist sie doch nur Sache des Menschen, eben des betrachtenden, wirkenden, und den Dingen selber fremd. Aber gibt's wirklich von Schopenhauers vier Arten der Gründe nur Gründe des Erkennens und Wirkens und nicht auch Gründe des Seins und Geschehens? Ist wirklich die Kausalität nur subjektiv und nicht objektiv und nur vom Denken und Wollen der Menschen der Welt auferlegt? Ist nicht die Kausalität nun einmal auch das wirkliche Band der Welt, die reale Ordnung der Dinge als durchgehende Abhängigkeit der Glieder der Welt?

Wenn sie es wäre, wie sollten wir's merken? Selbst wenn die Dinge die Kausalität in sich trügen, müssten wir sie doch erst herausholen, sie erst erkennen. Das vergessen immer unsere Empiriker. Ein Band, das alles durchzieht, ist für uns so wenig spürbar, wie ein Ton, der alles durchzieht. Gerade wenn alles abhängig ist, ist's ebenso, als wenn nichts abhängig wäre. Gerade wenn die Kausalität alles beherrscht, haben wir keinen Anlass, auf sie zu achten.

Offenbar muss sie sich doch aus den Erscheinungen aufdrängen. Die Deterministen sind doch Empiriker. Ihre Kraft ruht doch in der Wirklichkeit, auf der sie fussen, in der Gewissheit, dass die absolute Kausalität, die völlige Determination des Willens eine Tatsache ist.

Nein, das Freiheitsgefühl ist eine Tatsache, aber nicht die absolute Kausalität, nicht die völlige Determination des Willens. Die ernsthaftesten Deterministen wissen und bekennen es offen. Wundt erklärt: „Immerhin ist zuzugeben, dass ein völlig bindender Erfahrungsbeweis auch für die Determination des Willens nicht existiert, sondern dass dieselbe schliesslich ein metaphysisches Postulat ist." Und um nur ein paar neueste Stimmen herbeizurufen, so gesteht z. B. König zu: „die psychologische Begründung des Determinismus ist unsicher", und der streng deterministische Jurist Kohlrausch protestiert gegen alle psychologischen und psychiatrischen Argumente für den Determinismus, die nicht Beweise sein können. Wer sie „dafür ausgibt, bietet dem Gegner gefährliche Blössen". Vielmehr dürfe man sich nur auf die Kausalität als Denkgesetz berufen. Noch weiter geht der jüngste philosophische Hauptverfechter des Determinismuss, Adickes: er „muss mit dem Bekenntnis beginnen, dass es ein genügendes Tatsachenmaterial, auf Grund dessen eine endgültige Entscheidung getroffen werden könnte, — nicht gibt"; man werde von „der Welt des Geistes zugeben müssen: in den allerwenigsten Fällen gelingt es hier, einen wirklich lückenlosen Kausalzusammenhang nachzuweisen". Das Determinismusproblem gehöre dem Gebiet der Weltanschauung an, wo das Tatsachenmaterial stumm oder vielmehr zwiesprachig sei, und nicht dem Gebiet der Psychologie oder der Erkenntnistheorie. Erfahrung sei zwar auch hier letzte Quelle unserer Erkenntnis, aber sie „kann uns nie in strengem Sinn das Recht geben von dem Vorhandensein eines allgemeinen Kausalgesetzes zu reden". „Das allgemeine Kausalgesetz ist weder vernunftnotwendig noch eine Tatsache noch eine angeborene Denkfunktion, sondern ein Glaube, eine Annahme. ein Postulat. — Nie kann aus dem Postulat eine Tatsache werden."

Das ist ja eine Bankerotterklärung des Determinismus;

denn weniger als ein Postulat, wie Kant sie nennt, und gar weniger als ein Glaube ist doch die Freiheit auch nicht. Aber wenn nicht die Tatsachen den Determinismus bezeugen, wird es die Logik um so sicherer tun.

Soll sich die Logik auf den Kausalsatz oder der Kausalsatz auf die Logik stützen? Eins von beiden ist doch nur möglich. Doch für unsere deterministischen Empiriker ist keins von beiden möglich. Adickes ist konsequent genug, das Kausalgesetz weder als vernunftnotwendig noch als angeborene Denkfunktion anzuerkennen und sich zu verwahren: „nicht als ob ich streng logisch beweisen resp. widerlegen wollte auf einem Gebiet, wo nach meiner Ansicht nicht der Intellekt, sondern ein Höherer die letzte Entscheidung hat."

Aber dann stände ja nur Glaube gegen Glaube, und die beredtere Advokatenzunge würde über Determinismus und Indeterminismus entscheiden.

Nach Adickes stehen hier die „Ganzen" gegen die „Halben", die deterministischen Durchführer der Kausalität gegen ihre schwächlichen Unterbrecher.

Die „Ganzen" nennen sich alle Fanatiker und schelten alle Besonnenen „Halbe". Aber der Radikalismus ist Temperamentssache und kein Argument, sondern wissenschaftlich eher ein Gegenargument. Doch ist denn das alles nötig? Ich will ja nicht deterministischer sein als die Deterministen und endlich auch einräumen, dass das allgemeine Kausalgesetz nicht nachweisbar ist. Aber es genügt, dass doch als dessen Durchführer die Deterministen in allen Wissenschaften heute Sieger sind.

Noch wogt die Schlacht überall, und die Gegner ziehen neue Kräfte heran.

Du denkst wieder an den Streit der Strafrechtsschulen; ich begreife auch, dass unter den Theologen der Indeterminismus schwer auszurotten ist.

Aber auch in den historischen Wissenschaften regt sich wieder der Individualismus.

Doch die weitschauendsten Historiker sind strenge Kausalisten; sie haben für indeterministische Abschweifungen zuviel von der Naturwissenschaft gelernt.

Ja, es ist wahr, die eifrigsten und beinahe einzigen Darwinisten sind heute die Historiker. Denn die Biologen selber rütteln stark an dem alleinseligmachenden Mechanismus, und immer eindringlicher und wirksamer führen ihm in verschiedenen Formen v. Bunge, Reinke, Driesch, G. Wolff u. a. einen Neovitalismus entgegen; Cossmanns „Elemente der empirischen Teleologie" machten Eindruck; ein Neo-Lamarckismus erstand, schuf sich schon sein Organ in der „Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre" und darf heute geradezu von dem „neuen Kurs in der Biologie" sprechen. Vor zwei Jahrzehnten schon sprach Bunge in seiner Basler Antrittsrede die klassischen Worte: „In der Aktivität — da steckt das Rätsel des Lebens drin. Den Begriff der Aktivität aber haben wir nicht aus der Sinneswahrnehmung geschöpft, sondern aus der Selbstbeobachtung, aus der Beobachtung des Willens." Und er proklamierte als „den allein richtigen Weg der Erkenntnis, dass wir ausgehen von dem Bekannten, von der Innenwelt, um das Unbekannte zu erklären, die Aussenwelt". Auch der neue Lamarckismus betont, wie schon Preyer, Rosenbach u. a., für die Erklärung die Priorität des Organischen.

Aber die herrschende Richtung der Biologie bleibt doch mechanistisch; Roux mit seiner Entwicklungsmechanik — die aber z. B. von O. Hertwig bestritten wird, da die Biologie ein Gebiet ist, „auf welchem Mechanik im Sinne des Physikers nur in sehr beschränkter Weise verwendbar ist", und da „die Entwicklungslehre der Organismen sich am allerwenigsten für eine exakt mechanische Behandlungsweise geeignet erweist". Allerdings teilt auch er die Ueberzeugung,

„dass in der Biologie alles in natürlicher, d. h. philosophisch-mechanischer Weise hergeht" und „die tierische Entwicklung allein dem Gesetz der Kausalität unterliege". Aber gleichzeitig mit der bewusstesten Mechanistik regt sich heute der Protest gegen sie. Wenn Bütschli z. B. findet, „dass der Gang der Maschinenentwicklung grosse Aehnlichkeit mit der allmählichen Umbildung der Organismen hat, wie sie Darwins Lehre für wahrscheinlich findet", wenn Roux die „Lehre vom Betrieb der Lebensmaschine" verkündet, den Organismus durch Hunger zur „Sparmaschine" umgezüchtet werden lässt u. dgl. mehr, so bekämpft Driesch „die Maschinentheorie des Lebens" und bringt „Beweise für die Autonomie der Lebensvorgänge". Auch Goltz erkennt hier die besondere psychische Kausalität des Organismus an, „weil wir eine Maschine mit solcher Fülle von Selbstregulierungen nicht einmal zu begreifen vermögen". Auch Gaule protestiert hier gegen den Maschinenvergleich, da die Systemkräfte konstant sind, die Organismen aber sich ändern, und auch Hertwig ist es zu viel, dass „in der modernen biologischen Literatur — in manchen Schriften die Namen Mechanik und Mechanismus und ihre Varianten sich gehäufter finden als in einem Lehrbuch oder in einer Abhandlung der physikalischen Mechanik, so dass ein der Sache ferner stehender Leser in der Tat auf den Gedanken kommen könnte, unsere Biologie — sei im besten Zuge, eine mechanische Wissenschaft zu werden. Denn wie häufig liest man vom Mechanismus der Zelle, vom Mechanismus des Eies, sogar vom Mechanismus des Cytotropismus, wobei freilich niemand uns zu sagen weiss, was diese Mechanismen eigentlich sind und in welcher mechanischen Anordnung von Teilchen sie bestehen. Oder man liest von der Mechanik der Kern- und Zellteilung, der Protoplasmamechanik, von den Mechanismen der Bildung der Individuen aus Keimplasma und vom Mechanismus der Vererbung". Ja, ja, unsere Biologen sind heute die strengsten

Mechaniker, so wie unsere Historiker die strengsten Biologen!

Ist's denn nicht gut, dass die minder exakten Wissenschaften sich an der strengeren Naturkausalität orientieren?

Ja, die Historiker stützen ihre Kausalbegriffe im höchsten Vertrauen auf die Biologie, die Biologen holen die ihrigen im höchsten Vertrauen aus der Mechanik —

Und die Mechaniker?

Die Mechaniker werfen die Kausalbegriffe am liebsten aus ihrer Wissenschaft heraus. Das ist nun das Lustigste, dass die historisch-biologischen Wissenschaften mit aller Macht auf die Mechanik lossteuern, um schliesslich in der Heimat der mechanischen Kausalität statt Eisen Luft zu greifen. Während alle anderen Wissenschaften sich mechanisieren wollen, werden die feinsten Mechaniker skeptisch gegen die absolute Geltung der mechanischen Auffassung und gegen die reale Bedeutung der Kausalbegriffe. Den Begriff der „Ursache" möchten sie umdeuten, den der „Kraft" zurückschieben, ja, ganz ausschalten. Zöllner sah in der Kraft nur den Ausdruck einer räumlichen oder zeitlichen Beziehung. Fechner verwarf die Kräfte als „mythische Wesen"; auch Kirchhoff wollte den Begriff der Kraft und der Ursache einer Bewegung verbannen; auch H. Hertz schiebt diesen Begriff der Kraft, die wir doch nie beobachten können, als überflüssig zurück, und noch deutlicher tut es Mach. Doch der Kampf gegen den Kraftbegriff ist ein Kampf gegen die Kausaldeutung überhaupt, ihre Auflösung in blosse Zeitfolge, ob man nun mit der Galilei-Newtonschen Physik Kraft und Ursache einssetzt oder die Kraft sozusagen als konstante Innenursache, die Ursache als momentane Aussenkraft fasst oder sie sonstwie unterscheidet.

Aber will nicht heute Ostwald gerade alles auf den Energiebegriff zurückführen?

Siehst du nicht, dass eben dies in umgekehrter Weise

denselben Effekt macht? Wenn alles Energie ist, der mit der passiven Materie das eigentliche Objekt fehlt, so ist die eigentliche Kausalität ebenso aufgehoben, wie wenn gar nichts Kraft ist und alles Materie. Die entstofflichte Welt ist wie die entkräftete Welt leer von Ursachen und Wirkungen im eigentlichen Sinn. Denn die eigentliche Kausalität liegt in der Relation eines Aktiven und Passiven, im letzten Grunde von Kraft und Stoff. Doch eben diesen Unterschied will die moderne monistische Weltanschauung aufheben, die Helm konsequenterweise auch erst erreicht findet, wo der Unterschied von Ursache und Wirkung aufgehoben ist, und so negiert Helm die Kausalität ebenso, wie Mach es tut, der ihr nur logische, nicht physische Bedeutung zuspricht. Unsere ganze moderne Physik schiebt so die reale Kausalität zurück.

Aber was soll denn in unserem Weltbild an Stelle der Kräfte und Ursachen treten?

Gesetze, sagt Fechner, sagt H. Hertz, sagen viele andere moderne Physiker, und auch von modernen Philosophen will z. B. Adickes den Determinismus bloss noch als Behauptung allgemeiner Gesetzmässigkeit verstehen. Doch erstens sind Gesetze genau so abstrakt, rein logisch und darin genau so fiktiv wie Kräfte. Wenn alle Fälle verschieden sind, wo bleibt da die „Gesetzmässigkeit"? Und sie sind ja alle verschieden, und so entsteigt die „Gesetzmässigkeit" nur aus Abstraktion des Gleichen vom Ungleichen in den einzelnen Fällen. Zweitens aber ist Gesetzmässigkeit noch nicht Kausalität. Es könnte Kausalität geben ohne Gesetzmässigkeit in Willkür und Wunderwirkung, und es gibt sicher Gesetzmässigkeit ohne Kausalität, wie in der Mathematik.

Aber die Naturwissenschaft muss doch kausal erklären, und die Mechanik ist doch gerade die Musterwissenschaft kausaler Erklärung.

Ja, für die Nichtmechaniker. Die Mechaniker selber

aber, Kirchhoff voran, weisen ihr im bewussten Gegensatz dazu heute vielfach nur die Aufgabe reiner Beschreibung zu, eben möglichst in mathematischer Form. Doch die Mathematik, die zeitlose, gibt keine Kausalität des Geschehens.

Aber die mechanistische Weltanschauung ist doch auch Welterklärung.

Doch die besten Physiker stehen ihr am kühlsten gegenüber. Ja, Stallo bekämpft sie geradezu als Scholastik, als Ueberbleibsel des mittelalterlichen Realismus. Er entwickelt die vier Hauptsätze der mechanischen Atomtheorie und findet, „dass jeder einzelne derselben von den Wissenschaften der Chemie, Physik und Astronomie verleugnet wird". Er kommt zu dem „Schluss, dass die mechanische Atomtheorie die wahre Grundlage der modernen Physik weder ist noch sein kann". Sie zeigt sich „nicht nur, wie allgemein zugegeben wird, als unzureichend für die Erklärung der Erscheinungen des organischen Lebens, sondern sie erweist sich gleicherweise auch als unzulänglich, um als Grundlage für die Erklärung der allergewöhnlichsten Fälle unorganischer physischer Wirkung dienen zu können. Ihr Anspruch, dass sie im Gegensatz zu metaphysischen Theorien keine Annahme zulässt und mit keinen anderen Elementen rechnet als mit den Daten der sinnlichen Erfahrung, erweist sich als ganz und gar unbegründet". Stallo betont dagegen, dass „unsere Gedanken von den Dingen symbolischer Natur" sind. Auch H. Hertz namentlich, ja in Ansätzen schon Helmholtz und schärfer noch Mach zeigen, wie sehr die mechanistische Auffassung Deutung ist bloss nach Analogie, Bild, Symbol und in ökonomischer Rücksicht auf Einfachheit, die wir suchen, obgleich wir gar nicht wissen, ob die Natur wirklich den einfachsten Weg geht und ob nicht die Tatsachen ebensogut noch zu einem anderen Schema als zu dem mechanischen stimmen, das uns nur einleuchtend vorkomme, weil uns mechanische Verhältnisse gewohnter sind.

So arbeiten unsere feinsten Physiker gründlich darauf hin, den mechanistischen Realismus und Absolutismus zu zerstören. Mach spricht geradezu von einer „mechanischen Mythologie im Gegensatz zur animistischen der alten Religionen.“ W. Ostwald findet jetzt, „dass wir bei der Begriffsbildung das Kausalgesetz selbst herstellen“ und will die Willensfreiheit nicht den Naturgesetzen opfern. Er hat schon 1897 eine „Chemische Theorie der Willensfreiheit“ aufgestellt, die er in der Erkenntnis der „Unzulänglichkeit der mechanistischen Weltanschauung“ auf die „Möglichkeit, das Zeitmass der psychischen Vorgänge zu regeln“ gründete. Eine Schrift von Manno konnte sich jetzt betiteln: „H. Hertz — für die Willensfreiheit?“ Jedenfalls hat Hertz nicht nur die wesentlich symbolische Bedeutung der mechanistischen Auffassung betont, sondern auch ihre sichere Geltung eingeschränkt und den Grundsatz der Mechanik in der Anwendung auf belebte Wesen ausdrücklich als eine „unwahrscheinliche Hypothese“ bezeichnet; denn damit „würde man sich in Widerspruch setzen zu einem gesunden und natürlichen Gefühl“. Und nun sollen alle Deterministen weit die Ohren auftun, um zu vernehmen, dass dieser geniale Physiker dem Grundgesetz der Mechanik keine Notwendigkeit beilegt. „Eben weil es uns nur eine Tatsache gibt, ohne derselben den Schein der Notwendigkeit beizulegen, lässt es uns erkennen, dass alles auch anders sein könnte.“ Der Satz der Erhaltung der Energie folge zwar aus dem mechanischen Grundgesetz, aber nicht umgekehrt. „Es wäre zum Beispiel denkbar, dass der Satz von der Erhaltung der Energie Gültigkeit hätte auch für belebte Systeme und dass dieselben dennoch sich unserer Mechanik entzögen.“ Mach geht noch weiter: „demnach scheint es, dass das Energieprinzip ebenso wie jede andere Substanzauffassung nur für ein begrenztes Tatsachengebiet Gültigkeit hat, über welche Grenze man sich nur einer Gewohnheit zuliebe gern täuscht.“ So sind unsere Mechaniker,

auf deren Schultern Biologen und Geisteswissenschaftler ihren mechanistischen Dogmatismus ablagern, nicht gewillt, ihn zu tragen, und namentlich in Mach erlebt dieser naturalistische Dogmatismus seinen skeptischen Umschlag bis an die Grenze des erkenntnistheoretischen Idealismus. Der Naturforscher Harnack hat schon 1885 recht geweissagt, dass „speziell der Begriff der Kausalität oder der Verursachung aus der Naturforschung mehr und mehr schwindet".

Sie mögen das allgemeine Kausalgesetz in seiner Realität bezweifeln, aber die Kausalität im einzelnen, die Ursache oder Wirkung hier und dort bleibt doch eine Tatsache der Erfahrung.

Das behaupten ja nicht einmal mehr die Erfahrungsverfechter; sie wissen, dass die Erfahrung nur Aufeinanderfolge, nicht Auseinanderfolge, nicht Ursache und Wirkung zeigt. Der Empirismus hat heute wieder einmal seinen Kreislauf vollendet, zu Hume hin, auf den sich z. B. Adickes beruft und der ja die Kausalität auf die Gewohnheit des Menschen zurückschiebt. Und gar in Mach, dem modernen Hume, tritt der Mensch als Oekonom der Erfahrung oder genauer der Empfindung noch sichtbarer hervor. Die objektivste der Wissenschaften, die Mechanik, besinnt sich heute wieder auf ihre subjektiven Grundlagen. Wenn ähnlich dem Relativisten Mach der Relativist Stallo „nichts Absolutes oder Unbedingtes in der Welt objektiver (!) Realität findet" und „in Wahrheit keine physische Realität, die nicht phänomenaler Natur wäre", so setzt er unbewusst als das Absolute zu diesem Relativen das menschliche Subjekt, dem diese Welt erscheint, und ebenso leitet der Naturalist Petzoldt die Determination vom Menschen ab, wenn er die Determiniertheit, d. h. „die eindeutige Bestimmtheit eines jeden materiellen oder geistigen Vorgangs als die unerlässliche Voraussetzung für die menschliche Existenz überhaupt erkennen lässt." Der mechanistische Absolutismus der Kausalität, der

seinen Halt und Hort in der reinsten der Naturwissenschaften zu finden glaubte, schlägt wieder auf den Menschen zurück, der sich die Welt verbildlichen oder ökonomisch vereinfachen will.

Wie aber kann sich aus dem Menschen die Verschiedenheit der Weltbilder erklären?

Nur aus dem Menschen, nicht aus der Welt kann sie sich erklären; denn die Welt ist nur eine, die menschliche Natur aber ist verschieden. Man hat schon gesagt, dass z. B. Heinrich Hertz nach den anschaulichen Symbolen, die er in seinem Weltbild bevorzugt, visuell veranlagt gewesen sein müsse, während Energetiker, Dynamiker motorisch veranlagt seien, da die „Kraft" ein Symbol sei, das auf Erfahrung der Muskelanspannung zurückweise. Aber wie die Physiker die Welt auch deuten mögen, sie sind von einem kausalen Absolutismus gerade am weitesten entfernt. „Die Physik", darf Hartmann sagen, „hat sich niemals angemasst, zu entscheiden, welcher der angeführten Fälle in der Natur seine gesetzmässige Verwirklichung gefunden hat. Die materialistische und mechanistische Weltanschauung hat ihre eifrigsten Verfechter immer nur in den Kreisen der Biologen gefunden". Und auch die Beobachtung Mannos, der in der Idee der vollendeten Naturwissenschaft den Kausalitätsbegriff entbehrlich findet, wird gelten, dass man in den Lehrgebäuden der Astronomie, der Mechanik und der mathematischen Physik die Bezeichnung Ursache verhältnismässig selten antreffe, um so mehr aber in der Biologie und am meisten in der Geschichte. Uebrigens ist selbst der Satz der Erhaltung der Energie, wie man bereits bemerkt hat, von praktischen Nichtphysikern (R. Mayer als Schiffsarzt, Joule als Brauereibesitzer, Helmholtz als Militärarzt) in die Physik eingeführt worden. Im Anschluss an Boltzmann betont Volkmann den „merkwürdigen Umschwung" heute: „Die früher erklärenden Naturwissenschaften — sind mit

fortschreitender Entwicklung zu dem Standpunkt gedrängt, dass unsere Erklärung auf den verhältnismässig noch einfachen Gebieten der Physik und Chemie doch streng genommen nichts anderes als eine Beschreibung ist, im günstigsten Falle eine Konstruktion. Die früher beschreibenden Naturwissenschaften mit ihren wesentlich verwickelteren Erkenntnisobjekten, also sagen wir kurz die biologischen Wissenschaften — glaubten sich die Vorstellung leisten zu dürfen, dass für sie die Stunde gekommen sei, in der sie auch erklärend auftreten dürfen.“ Volkmann vergleicht daher die Biologie, speziell die darwinistische in der subjektivistischen Zutat der Entwicklungsgeschichte als Erzählung vielmehr der Geschichtswissenschaft, und Knapp, v. Below u. a. haben geradezu Darwins Abhängigkeit von Vertretern der Geisteswissenschaften betont. Volkmann wird noch deutlicher in der Charakteristik der heutigen Auffassung: „Innerhalb des notwendigen Ablaufs alles Naturgeschehens hat der Begriff Ursache überhaupt keine Stelle.“

Und doch soll jener notwendig sein?

Ja, aber „es handelt sich um keine k a u s a l e, sondern um eine r e a l e Notwendigkeit“, d. h. um blosse Gesetzmässigkeit, Ausnahmslosigkeit. Und „die Notwendigkeit des Naturgeschehens schliesst die Betätigung der Freiheit des menschlichen Willens nicht aus.“ „Wie in so vielen Dingen hat die Klarstellung dieser Verhältnisse ein erkenntnistheoretisch unfruchtbarer Monismus verzögert, der aus der Notwendigkeit des Naturgeschehens die Notwendigkeit alles Geschehens machte.“ „So berechtigt bis zu einem gewissen Grade innerhalb der Naturwissenschaften der Materialismus war und noch ist, so hat es doch wohl keine Zeit gegeben, in der z. B. die physikalische Forschung eine derartig starke Tendenz zeigt, sich vom Materialismus loszumachen wie die gegenwärtige.“

Und damit macht sie sich von der Kausalität los?

Ja, findet Volkmann, sie „lehnt den Begriff der Kausalität für das Naturgeschehen ab". „Der Begriff der Kausalität hat seine Stelle und sein Recht im Gebiet menschlicher Handlungen und Einrichtungen und darf nicht auf das äussere Naturgeschehen übertragen werden." So zeigt sich immer entschiedener als die wahre Heimat der Kausalität nicht so sehr die äussere Natur, als vielmehr das Leben und der Mensch. Auf den Menschen führen ja Empiriker wie Aprioristen die Kausalität zurück, diese unter Führung Kants auf die Vernunft, jene unter Führung Humes auf die Gewohnheit; aber die Gewohnheit genügt nicht als Wurzel der Kausalität; denn gerade für das Gewohnte fragt man nicht nach Gründen.

Doch was ist denn nun der erste „Grund", von dem ein Mensch sprach?

Die Sprachforschung findet: der „Grund" ward zunächst konkret verstanden als Wiesengrund oder dergleichen, also als Boden, Unterlage, jedenfalls als ein Unten zu einem Oben, kurz als räumliche Bestimmung. Das bestätigt die perspektivische Erklärung der Kausalität. Oder gibts ein reales Unten ohne einen Betrachtenden? Und wie der erste „Grund" ein räumliches, drückt die erste „Ur-Sache" ein zeitliches Verhältnis aus.

Aber was besagt die αἰτία, von der doch das Muttervolk der Wissenschaft sprach?

Von der αἰτία sprechen erst Pindar und Herodot; Homer kennt nur den αἴτιος, den Schuldigen. Damit ist klar, dass der juristisch-moralische Schuldbegriff ursprünglicher ist, dass die „Schuld" die Wurzel der Kausalität ist, und nicht, wie es die Deterministen möchten, die Kausalität die Wurzel der „Schuld". Auch für das Deutsche bezeugen's die Wörterbücher (Kluge, Heyne, Paul u. a.), dass schuldig sein nicht zuerst Ursache sein bedeutet, sondern umgekehrt

der ethische Sinn der ursprüngliche ist. Und damit fällt die Kausalität wieder auf den Menschen zurück.

Du gibst zu viel auf die Sprache.

Aber sie gibt uns den Ursinn der Begriffe.

Doch sie erklärt nicht die erste Welterklärung, die erste Kausalspekulation.

Die erste Welterklärung war genetisch im eigentlichsten Sinn. Und vielleicht liegt in der „Ursache“ nicht nur das zeitlich Primäre, sondern auch der Ursprung. Die ältesten Kosmogonien sind Göttergeburtenfolgen, Ahnenreihen. Lies Hesiod: Πάντων μὲν πρώτιστα Χάος γένετ᾽· αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ᾽ εὐρύστερνος·-ἐκ Χάεος δ᾽ Ἔρεβός τέ μελαινά τε Νὺξ ἐγένοντο. Genetisch also im wörtlichsten Sinn ist diese Welterklärung -— was aber hat die Geburtenfolge mit Humes Gewohnheit zu tun, da jedes doch nur einmal geboren wird?

Was aber hat sie mit deiner perspektivisch-praktischen Erklärung der Kausalität zu tun?

Das eigentlich Genetische macht eben noch nicht die wissenschaftliche Kausalität — sonst gäbe es nur Erklärung durch generatio univoca, d. h. durch Geburt, aber nicht durch generatio aequivoca, d. h. durch Entstehung aus anderem, und das Beste an der Kausalität ist doch, was erst Heterogenes verbinden lässt und was gewiss dich erst zum Deterministen macht, und das ist die Notwendigkeit. Oder magst du sie in der Kausalität entbehren?

Nein, gewiss nicht.

Aber ist sie mit der Geburtenfolge gegeben? Αὐτὰρ ἔπειτα, sagt Hesiod. Mit „und“ oder „dann“ nicht mit „weil“ oder „deshalb“ folgen sich die Glieder der Weltahnenreihe. Das blosse Genetische genügt also nicht zur Kausalerklärung, aber auch nicht die blosse Notwendigkeit, etwa die mathematische.

Nein, Kausalität fordert Notwendigkeit in der Zeitfolge,

eben genetische Notwendigkeit. Und nun meinst du, man habe zuerst die Kausalität nur als Zeitfolge begriffen?

Dann hätte man eben nur Zeitfolge begriffen. Aber Geburtenfolge ist mehr als Zeitfolge, wenn auch noch nicht Notwendigkeit. Man suchte die Folge nicht nur als Nacheinander, sondern auch als Auseinander zu fassen, wenn auch noch nicht als Wegeneinander. Man hatte schon ein Gefühl für den Folgezusammenhang der Welt, aber man konnte ihn nur fassen nach dem einzigen Folgezusammenhang der Wesen, den man kannte, dem der Organismen durch Geburt, nach dem festesten Zusammenhang überhaupt, den man erlebte, der Familie, nach der einzigen Ordnung, in der man Geschichte aufreihte, der genealogischen. Der Stammbaum war die gegebene Kausalform im patriarchalischen Zeitalter, da der Ahnenkult Religion, die Tradition Gesetz, die Familie Verfassung, die Pietät Moral war, kurz, da das Alter als solches verpflichtend, die Geburt als solche bindend war, also gewissermassen Notwendigkeit enthielt oder ersetzte. Als aber der patriarchalische Sinn schwand und das Geschlechterregiment hinsank, da musste das Bindende, nun nicht mehr mit Alter und Geburt gegeben, selbständig und bewusst als zwingende Macht in Herrschaft und Gesetz hervortreten. Die auctoritas, damit die causa fiendi geht vom Ahnherrn, vom Patriarchen auf den Gebieter über: dadurch wird der Zwang der Notwendigkeit reiner gefasst.

Ich weiss nicht, sprichst du von Wissenschaft oder von Politik?

Du Schalk, ich spreche von beiden im Verein: das ist gerade der Sinn meines Nachweises, dass die Theorie praktisch ist, dass im letzten Grunde die Kausalität ein grosser Anthropomorphismus ist — hast du's noch nicht gemerkt, dass darin die Erklärungen der Kausalität zusammenlaufen? Man verstand die Welt nach sich und seiner Lage, und wie man sie im patriarchalischen Zeitalter genealogisch verstand,

so verstand man sie im diktatorischen Zeitalter diktatorisch, disziplinarisch. Im 6. Jahrhundert v. Ch. war's, da wird die Welterklärung wissenschaftlich. Was heisst das? In diesem Jahrhundert der griechischen Tyrannen und Gesetzgeber — da wird die Welterklärung aus einer assoziativen zu einer kausalen, aus einer genealogischen zu einer politischen, die Welt wird aus Ahnenreihe Gesetzesordnung, die Welt wird aus Familie Staat. Die Naturphilosophen verkünden die Macht des Prinzips, d. h. die Herrschaft, die ἀρχή, die die Welt durchwaltet; Anaximander verkündet die Weltwandlung zuerst als Schuld — hörst du's wieder? —, als Schuld und Vergeltung, als Buss- und Strafordnung nach der Notwendigkeit; Heraklit verkündet das Naturgesetz in Einheit mit dem Staatsgesetz, Parmenides lässt die Dike oder Notwendigkeit fest die Zügel der Welt halten, und die Pythagoreer werden laut Aristoteles die „Mitordner des Weltalls", wie sie die Staatsordner Unteritaliens sind. Und es bestätigt sich wieder, dass das „Naturgesetz" aufkam als Uebertragung aus dem menschlichen, staatlichen Leben. Und knüpft sich nicht auch in der Neuzeit die Fixierung der Wissenschaft an die Fixierung der Staatsmacht? Im 17. Jahrhundert gründet der englische Kanzler die Wissenschaft auf die Macht des Menschen; in jenem Jahrhundert der gewaltigen Staatspotenz wird die Wissenschaft als Disziplin festgelegt in den ersten Naturgesetzen von Galilei bis Newton. Und im 19. Jahrhundert wird mit der nationalen Einheit die Einheit der Natur erstrebt.

Soll dies bedeuten, dass die Wissenschaft nur verkappte Politik, nur Ausdruck des Staatstriebes ist?

Es soll bedeuten, dass Wissenschaft und Politik ineinanderleben als zwei Ausdrucksformen eines Grundtriebes und sich gegenseitig erläutern. Höre den Einiger Italiens, Cavour, der sagt: „die sittliche Welt wird durch Gesetze regiert, die denen der physischen analog sind; die Anziehungskraft wirkt

im Verhältnis zu den Massen. Je stärker und kompakter Italien wird, eine um so mächtigere Anziehungskraft übt es auf Venetien.“ Und nun höre den Physiker Mach: „Man bezeichnet durch den Ausdruck Anziehungskraft nur die tatsächliche Aehnlichkeit des durch die Bewegungsumstände bestimmten Vorganges mit dem Effekt eines Willensimpulses.“ So erläutert der Politiker das Praktische durch das Physische, und der Physiker das Physische durch das Praktische.

Aber sie sind doch verschieden.

Doch sie vereinigen sich eben im Menschen, der sowohl theoretisch wie praktisch ist, ja das eine ist, weil er das andere ist. Das Denken ist sozusagen das gewollte Vorstellen und das Wollen der durchdachte Trieb. Darin schlagen die perspektivische und die praktische Kausalität in ihrem Ursprung zusammen. Die kausalen Perspektiven wachsen mit den Zwecken, die Zwecke mit den kausalen Perspektiven. Die mechanische und die teleologische Kausalität ergänzen sich.

Aber all das geht doch nur den Menschen an, den betrachtenden und handelnden, und nicht die Dinge, und somit bleibt's dabei, dass die Kausalität gar keine Wirklichkeit hat?

Wirklichkeit hat sie im Denken.

Damit hat sie eben keine Wirklichkeit.

Wirklichkeit wird sie im Handeln.

Damit i s t sie eben nicht wirklich. Aber ich kann um alles in der Welt mir die Kausalität nicht zum Phantom werden lassen.

Setze dich nieder, ich will dir ein Bekenntnis ablegen, das vielleicht deine Skrupel beruhigen wird. Als ich mich mühsam vom Determinismus losgerissen, bin ich nicht stehen geblieben, sondern weiter gewandert. Seit langer Zeit hatte ich begriffen, dass die Kausalität nicht unmittelbar den Dingen aufliegt, sondern eine Form ist, in der wir sie auf-

fassen und mehr oder minder weit auffassen können — damit war der Bann der Notwendigkeit von der Wirklichkeit genommen und die Emanzipation vom Determinismus begonnen. Diese perspektivische Fassung der Kausalität, zu der jetzt z. B. Hensel, Münsterberg, Messer hinzuneigen scheinen, die ich nun auch breiter bei Windelband angelegt finde, allerdings noch realistisch gestützt, mit deterministischem, d. h. negativem Vorzeichen, nur als Verzicht die kausale Ueberschau zu vollenden, sozusagen als Fähigkeit, ein Auge zuzudrücken gegen die Kausalität und die Dinge unabhängig von ihr zu beurteilen, — diese erste freiere Fassung der Kausalität wird sich vielleicht heute noch am ehesten durchsetzen. Der erneuerte und gar der modernisierte Kant stützt die Fassung der Kausalität als subjektive Form, und der Empirismus ist wehrlos dagegen, da er selber mit Hume die ja unsichtbare Kausalität von den Dingen ins Subjekt verlegen muss, in die Gewohnheit, also in die Schwäche des Subjekts, während wir sie mit Kant in die Stärke des Subjekts legen. Die Parteien könnten sich vereinigen in Machs Oekonomie der Erfahrung. Die Kausalform wird dann Mittel der Bearbeitung der Erfahrung; sie wird Methode, und damit ist der Uebergang gewonnen von der Schau zur Tat, von der theoretischen, perspektivischen Kausalität zur praktischen, der Uebergang sozusagen von Kant zu Fichte. Die blosse Fremdheit von Subjekt und Objekt, von kausalem Denken und unkausalem Sein ist unerträglich — und du hast recht, die Kausalität kann nicht nur im Denken liegen. Aber nun tritt das Denken in Kontakt mit dem Sein, das Subjekt wird praktisch, d. h. es greift in die Sphäre des Objekts, es wird Wille, es sucht Wirkung in der Wirklichkeit, das Wirkliche ist das Objekt des Wirksamen, die Wirkenssphäre, und damit verwirklicht sich die Kausalität.

Spielst du nicht mit den Worten Wirkung, Wirklichkeit, Wirksamkeit?

Dann wär's die Sprache, die spielt; aber sie ist die älteste Philosophie. Doch lass die Sprache, lass auch das reine Denken, wir erleben ja die Kausalität durch unseren Willen. Wollen (im Gegensatz zum blossen Wünschen) heisst ja schon Wirkenwollen; der Wille ist das Subjekt, sofern es wirksam ist, sofern es auf Wirkung ausgeht. Wir wollen wirken, und darum gibt es Kausalität. Unser Wille lehrt uns, was Wirkung ist.

Aber die Kausalität fordert auch die Ursache.

Unser Wille lehrt uns die Ursache. Er ist die Ursache, die wir erleben. Das Wesen des Willens ist, Ursache zu sein, Autor eines Wirkens zu sein, zu bestimmen. Der Wille ist die Heimat der Kausalität; er ist die Ursache, die Wirkung sucht.

Aber warum gerade nur der Wille?

Kennst du etwas anderes, das Wirkung sucht? Alles andere h a t höchstens Wirkung; in allem andern gehen Ursache und Wirkung unmittelbar ineinander über, und nur die logische Abstraktion kann sie trennen zu wirklich kausaler Relation; selbst die Vorstufe des Willens, der tierische Trieb steht seiner Erfüllung näher. Durch den Willen allein, der bewusst lebt, d. h. in der Trennung von Subjekt und Objekt, wird die Spannung erlebt zwischen Ursache und Wirkung, wird in der Erkenntnis mehrerer Möglichkeiten und zu überwindender Hindernisse die Distanz erlebt zwischen Entschliessung und Ausführung, wird die Wirkung als ein Anderes, von der Absicht Abhängiges, Verursachtes erlebt, wird so die kausale Relation erst eröffnet.

Aber nun setzest du ja den Willen selber kausal, den du doch frei setzen wolltest.

Ich setze ihn eben dadurch frei, dass ich ihn kausal setze.

Das verstehe, wer kann! Wie kann sich die Kausalität mit der Freiheit vertragen?

Sie verträgt sich nicht nur mit ihr, sie fordert sie.

Unglaublich! Kausalität setzt doch alles als abhängig, notwendig, alles als Wirkungen.

So gibt's keine Ursachen?

Gewiss, aber die Ursachen sind auch Wirkungen.

Ganz recht, aber die Wirkungen sind auch Ursachen. Siehst du nicht, dass die Kausalität, indem sie nicht bloss Wirkung, nicht bloss Abhängigkeit, sondern Ursache und Wirkung fordert, damit Selbständigkeit und Abhängigkeit, damit Freiheit und Notwendigkeit fordert?

Aber die Ursachen sind doch auch abhängig.

Als Ursachen? Im Begriff der Wirkung liegt Abhängigkeit, ja nichts als Abhängigkeit; aber gerade darum liegt im Komplementärbegriff Ursache das Gegenteil von Abhängigkeit; das, von dem etwas abhängig ist, ist ihm gegenüber selbständig. Der Sinn der Kausalität ist eine Unterscheidung; die Abhängigkeit der Ursache würde deren Unterschied gegen die Wirkung verwischen. Sofern du etwas als Wirkung betrachtest, ist es abhängig, bedingt, notwendig; sofern du's als Ursache betrachtest, ist es selbständig oder frei.

Aber dann ist ja beides nur Sache der Betrachtung.

Habe ich nicht eben dies behauptet?

Aber du wolltest mir die Kausalität nicht bloss als perspektivisch zeigen. Die Betrachtungsweise enthält ihren Grund nicht in sich selber, und schon darum kann die perspektivische Kausalität nicht genügen.

Das ist wahr. Die Perspektiven können nur von einem wirklichen Standpunkt, von einem realen Zentrum ausstrahlen. Freiheit und Notwendigkeit können wir nicht auf das Wirkliche übertragen, wenn wir sie nicht zuerst wirklich erleben. Und wir erleben sie durch unsern Willen. Unser Wille ist das Freie, das Selbständige, Wirksame in uns, dessen Wesen es ist, Wirkungen zu setzen, also Abhängiges,

Bedingtes, Notwendiges hervorzubringen. Der Wille kann gar nichts anderes als causa sein. Er ist das Aktive als solches, das als seine Folie, sein Gegenüber, sein Objekt das Passive fordert, das Abhängige. Abhängiges aber ohne Selbständiges ist ein Nonsens. Aus unserer Freiheit, d. h. aus unserm Willen setzen wir Notwendigkeiten. Das Wesen des Willens ist, Kausalitäten zu bilden, bewusste Ursache zu bewussten Wirkungen zu sein, in Selbständigkeit Abhängigkeiten, in Freiheit Notwendigkeiten zu setzen. Er ist nur dadurch Wille, dass er freie Ursache ist, die notwendige Wirkungen setzt. Begreifst du nun, dass der Wille seinem Wesen nach zugleich kausal und frei ist, dass Freiheit und Notwendigkeit sich bedingen wie Ursache und Wirkung, und dass die ganze Antinomie jener beiden mit dem Willen selber gegeben ist?

Mit dem Willen kannst du doch höchstens die Freiheit gegeben finden, das Selbständige, das Subjekt, die Ursache oder wie du es nennen willst.

Aber fordern sich nicht als logisches Komplement Ursache und Wirkung, Subjekt und Objekt, Selbständiges und Abhängiges, und so auch Freies und Notwendiges?

Ja, als logisches Komplement. Und so meinst du, die Freiheit sei Erlebnis im Willen, die Notwendigkeit aber, nur als logisches Komplement dazu, sei Deutung?

Nein, auch die Freiheit ist Deutung, auch die Notwendigkeit Erlebnis. Alle Deutung ist Uebertragung eines Bekannten auf ein Unbekanntes, ist Deutung nur nach einem Erlebnis. Wir erleben nicht nur unsere Freiheit, sondern auch unsere Not, unsern Zwang; wir erleben mit unserm Wollen auch unser Leiden, mit unserer Aktion unsere Passion. Ja, nur für ein erlebendes Bewusstsein gibt's Wollen und Leiden, Aktion und Passion, gibts im letzten Grunde Freiheit und Notwendigkeit. Aber in unser Bewusstsein ziehen wir die Welt; wir erleben sie, und darum deuten wir

sie nach dem Grundgegensatz unseres Lebens. Wir wollen wirken, und damit werden die Erscheinungen Passiva für unsere Aktionen. Wir fühlen uns als Subjekt, Person, Kraft, und dadurch werden sie Objekte, Dinge, Stoffe. Die Scheidung in Subjekt und Objekt, Aktives und Passives ist Deutung nach unserm Bewusstsein, das allein in sich Aktion und Passion, Scheidung von Subjekt und Objekt erlebt, ja gerade in dieser Scheidung besteht. Wenn du mich also fragst, woher im letzten Grunde der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit seinen Ursprung nimmt und sein Recht, so antworte ich: aus dem Wesen unseres Bewusstseins, das nur lebt im Gegensatz von Subjekt und Objekt, von Bestimmen und Bestimmtwerden, von Freiheit und Notwendigkeit. So ist das Problem der Freiheit verankert in der Tiefe unseres Wesens, der Streit der Freiheit und Notwendigkeit ist kein blosser Gedankenstreit, sondern ein Lebensstreit, ja der Lebensstreit als solcher; das Leben selber besteht in diesem Streit von Bestimmen und Bestimmtwerden, von Freiheit und Notwendigkeit. Doch eben darum keine Notwendigkeit ohne Freiheit, wie kein Objekt ohne Subjekt, kein Passivum ohne Aktivum!

Aber all das soll ja nur für ein Bewusstsein gelten, nicht für die Welt, und somit hast du mir die Kausalität immer noch nicht realisiert, als wirklich gezeigt.

Es gilt für ein Bewusstsein im weitesten Sinn, für erlebende Wesen überhaupt; denn das Leben selber besteht in jenem Gegenspiel von Bestimmen und Bestimmtwerden. Und ist das Leben nichts Wirkliches?

Ja; aber nur etwas Innerliches; und so gibt's eben doch äusserlich, für die reale Erscheinungswelt keine Kausalität?

Aber gibt sich nicht das Leben selber äusserlich als Organismus? Ahnst du wohl, warum alles Lebende organisch, alles Organische lebendig ist?

Es ist eine Tautologie; denn organisch heisst lebendig.

Nein, alles Organische ist komplex; warum aber soll zum Lebendigen durchaus das Merkmal der Komplikation gehören? Der Grund liegt tiefer. Organisch sein, heisst Organe haben, ὄργανα, Werkzeuge, Dienendes, Abhängiges. Der Organismus ist das Selbständige, das Abhängiges in sich trägt, der Organismus stellt in sich selbst den Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit dar, der Organismus selber ist die Verleiblichung der Kausalität. Das Wesen des Lebens und das Wesen des Organismus und dazu das dritte Rätsel, die Einheit von Leben und Organismus — wir begreifen alles erst aus dem Gegenspiel von Freiheit und Notwendigkeit, das der Sinn des Lebens wie des Organismus ist. Und nun hast du die kausale Wirklichkeit, die du verlangst, und nun treten wir vom Zeichen Fichtes unter das Zeichen Schellings: Denken und Sein, Geist und Natur, Teleologie und Mechanismus, Kausalität und Wirklichkeit werden eins im Organismus. Das Anorganische enthält blosse Wirklichkeit, das Organische aber enthält zugleich Möglichkeit (d. h. Freiheit) und Notwendigkeit, die sich bedingen; es enthält Herrschaft und Dienst, die nur in ihm Sinn haben, und damit enthält es Kausalität. Für das Organische ist so die Kausalität wirklich, für das Anorganische ist sie Deutung. Das Anorganische ist Einheit oder Mehrheit, je nach der Auffassung. Das Organische ist als solches Einheit der Mehrheit. Im Organismus ist der Widerspruch wirklich, den du nicht zugeben wolltest. Der Organismus ist eine leibhaftige Antinomie. Denn er enthält zugleich Einheit und Mehrheit als Selbständigkeit und Abhängigkeit. Wir erleben die Kausalität; denn wir erleben unsern Willen und wir erleben unsere Glieder, wir erleben, dass unser Wille unsere Glieder bewegt.

So würden wir ja die Kausalität nur auf uns und unsere Bewegung anwenden?

Aber der Gegensatz des Selbständigen und Abhängigen erweitert sich für den Organismus über ihn selbst hinaus:

denn er fühlt sich abhängig von anderm, will seine Selbstständigkeit wahren, seine Herrschaft erweitern; er verlangt zum Leben Stücke der Aussenwelt sich anzueignen; so wird sie zum Objekt für ihn als Subjekt. Und gerade der höchste Organismus, der Mensch strebt die Aussenwelt sich zu unterwerfen, sie zur Fortsetzung seiner Glieder zu machen. Er entnimmt der Aussenwelt nicht nur seine Nahrung, sondern unterstellt sie sich als Eigentum, ergreift sie als sein Instrument, schafft sie um zu seiner Maschine. Und immer mehr saugt der Mensch von der Aussenwelt an sich; je mehr er als Wille, als Person schwillt, desto mehr verblassen, vertrocknen die Aussenwesen ihm zu Sachen.

So würden wir ja die Kausalität nur auf unsere Willenssphäre anwenden, aber nicht auf die Welt.

Aber wir wollen ja eben die Welt möglichst zu unserer Willenssphäre machen.

Wir wollen nach den Sternen greifen?

Nicht so ungeduldig! Die Urform der Kausalität erleben wir also, indem unser Wille unsere Glieder bewegt. Wir erleben die Abhängigkeit unserer Glieder. „Nach unsern Gliedern messen wir die Welt." Nach unsern Gliedern deuten wir die Welt; denn wir deuten das Unbekannte nach dem Bekannten. Und wir suchen die Abhängigkeit der Welt gleich der unserer Glieder. Wie der Wille in unsern Gliedern durch einen Muskel den andern bewegt, so möchte er durch unsere Glieder möglichst die Welt bewegen; er möchte unsere Glieder ins Unendliche fortsetzen.

Warum so exzentrisch?

Der Wille als solcher ist exzentrisch; er ist das bewusste Hinausstreben eines Wesens über sich selbst, das Bewegende, das Macht hat über die Bewegungsmittel, die Glieder. Er ist das innerlich Machthabende, die innere causa als solche. Jeder Organismus hat wenigstens im Ansatz Willen; denn er ist eine Einheit, die eine Mehrheit bestimmt. Jeder Organismus

als solcher ist kausal. Der höchste, der menschliche Organismus aber sucht seine direkte Kausalkraft fortzusetzen in einer indirekten, sucht die Mehrheit, die von ihm abhängt, zu potenzieren sozusagen durch künstliche Glieder, sucht seine Macht über sich selbst hinaus zu erweitern, sucht zu seinen eingeborenen Bewegungsmitteln, seinen Gliedern, weitere, sucht durch Glieder seiner Glieder Fernwirkungen. Wir bewegen die Hand; die Hand bewegt den Gegenstand — so deuten wir. In Wahrheit folgt die Bewegung des Gegenstandes unserer Handbewegung; aber da sie ihr regelmässig folgt, rechnen wir uns den Gegenstand als Mittel an. Denn wir suchen Mittel. Der Mensch hat Willen; der Wille will etwas, d. h. er setzt Zwecke. Zweck ist, was eines Mittels bedarf. Weil der Wille bewusst ist, d. h. in der Trennung von Subjekt und Objekt lebt, kann er als Subjekt ein Objekt setzen, das eben ob seiner Distanz eines Mediums bedarf. Er hat so ein Interesse daran, seine Kausalität oder doch wenigstens seine mögliche Kausaldeutung, seine Kausalrechnung zu erweitern durch Zwischenursachen, d. h. durch Mittel, und so ist der Organismus nicht nur selber kausal, sondern ein Trieb, Kausalität fortzusetzen.

Aber doch nicht ins Unendliche? Der Organismus wird doch nur so viel Kausalität setzen, als er zum Leben braucht.

Aber das Leben selber ist ja schon Organisation, die Organisation selber schon Kausalität, d. h. Bewegungssubordination. Die Kausalbildung ist ja nicht eine zufällige Eigenschaft des Organismus, sondern sein Wesen. Er ist nichts als eine Verleiblichung des Triebes, selbständig zu sein und Abhängigkeiten zu setzen. Es liegt im Wesen des Organismus, über sich hinauszustreben; denn er genügt sich nicht zum Leben. Er ist nichts Fertiges, Abgeschlossenes. Er erhält sich nur dadurch, dass er sich beständig erneuert, sich fortsetzt. Er lebt nur in steter Entfaltung, im Wechsel von Zu- und Abnahme, und Stillstand ist ihm Tod. Er ist selber

stete Bindung im steten Wechsel, und er ist damit, was die Kausalität ist. Gerade die Unendlichkeit der Kausalität als Subordination des Geschehens begreift sich aus dem Wesen des Organismus, der nur lebt, so lange er wechselt im Bestimmen und Bestimmtwerden, so lange er seine Glieder erneuert und sich zweckmässig bewegt, so lange er immer wieder Mittel zu Zwecken, d. h. Ursachen zu Wirkungen heraussetzt, kurz, so lange er kausalbildend ist.

Aber damit sehe ich Kausalität nur in begrenzter Erneuerung, nicht in unbegrenzter Weiterführung, die ihr doch zukommt.

Jeder Organismus ist zugleich ein Organisationstrieb, ein Systembildner, hat die Tendenz, seine Umgebung sich anzugliedern, eine Sphäre zu bilden, ihm Entsprechendes anzuziehen, Unpassendes abzustossen. Das Leben ist ja nicht so sehr ein Sein als eine Funktion, der Organismus weniger ein Ding als ein Prozess — wie ein Brand, der an sich reisst, wärmt, verzehrt und erlischt. Der Organismus ist in Wahrheit ein Organisationsprozess, der darum über das organische Wesen selbst hinausschreitet. Das Tier setzt sich fort im Wachstum seiner Glieder, in seinen Kindern, in seinen Kunsttrieben. Jeder Organismus hat als solcher stilbildende Kraft, ist als solcher sich fortsetzendes System, lebt als bestimmendes Zentrum mit zu bestimmender Peripherie, trägt damit den Gegensatz des Bestimmenden und Bestimmten, des Aktiven und Passiven, des Freien und Notwendigen in die Welt hinein. Alles, was organisch ist oder sein soll, ein Staat wie ein Lebewesen, ein philosophisches System wie ein Kunstwerk, lebt als ein Verhältnis bestimmender Einheit zu bestimmt werdender Mehrheit, als ein Ineinander von Selbständigkeit und Abhängigkeit, lebt schliesslich im Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit. Denn es ist derselbe Organisationsprozess, der sich politisch, künstlerisch, philosophisch wie biologisch entfaltet. Und darauf beruht

in der Tiefe die Einheit der Kausalität in den vier Formen, die Schopenhauer nur zu scheiden, aber nicht zu verbinden wusste: die biologische causa fiendi, die politisch-praktische causa agendi, die philosophische causa cognoscendi und — so darf man wohl sagen — die künstlerische, d. h. Proportion stiftende, zeitentrückte Anschauung, immanente Ordnung bildende causa essendi. Im Organisationsprozess liegen Ursprung, Recht und Einheit der Kausalität. Erst mit der organischen Kraft ist auch Passivität, Dienstbarkeit, Bindung, Notwendigkeit gesetzt. Und so sage ich: der Mechanismus fordert den Organismus.

Aber wie ist das möglich? Das Organische ist doch später als das Anorganische, mechanisch Bewegte. Organisches und Mechanisches sind doch von Anfang an geschieden, unabhängig voneinander und gehen nicht ineinander über.

Du hast's noch nie erlebt, dass in deinem Organismus eine willkürliche Bewegung durch Gewohnheit in eine mechanische überging? Wir lagern unaufhörlich so ursprünglich bewusste Funktionen ins Unbewusste, Mechanische ab und entlasten so unser Bewusstsein, erweitern unsere Freiheit, indem wir uns ein Kapital dienender Bewegungen, einen Mechanismus schaffen; die Funktion schafft ihr Organ — denn es ist etwas Wahres am modernen Lamarckismus, an der Lehre von der Organe bildenden Gewohnheit; aber es ist mit Lamarcks biologischer Erklärung durch Gewohnheit wie mit Humes erkenntnistheoretischer Erklärung durch Gewohnheit — denn die biologische und die erkenntnistheoretische Kausalität zeigen sich hier wieder zusammenstimmend: warum die Gewohnheit, die doch nur Wiederholung fürs Subjekt ist, nicht Wiederholung bleibt, sondern Neues bildet, indem sie in der Erkenntnis Kausalketten, im Lebensprozess Apparate, Organe schafft, das ist aus der Gewohnheit selber nicht zu verstehen, wohl aber aus dem Organisationsprozess, der die

zentrale, leitende und namentlich die bewusste Einheit des Organismus entlasten, frei lassen muss für das Neue und Ungewöhnliche, das Gewöhnliche aber, das Wiederholte, die laufenden Geschäfte auf niedere Instanzen, auf gebundene Organe ablagern muss. Im Organisationsprozess allein wird nun klar, was die Kausalität mit der Gewohnheit, die Notwendigkeit mit der Wiederholung, mit der Regelmässigkeit zu tun hat. Denn in diesem Prozess bildet die Wiederholung eine Disposition, eine gebundene Reaktionsweise, ein Organ. Das Organ dient, und es dient für Wiederholungen, wie es aus Wiederholungen entstanden ist; im Organ ist die Wiederholung gebundene Form geworden — darauf beruht auch die spezifische Sinnesenergie. Und die Kette, die sich bei Hume durch Gewohnheit zwischen zwei einander folgenden Vorstellungen bildet, ist ein Organ so gut wie das bei Lamarck durch Gewohnheit gebildete Körperglied. Der Organisationsprozess, d. h. der Organbildungsprozess schichtet beständig sich wiederholende Bewegungen vom organischen Zentrum in die Peripherie, d. h. in neue Organe, ins Mechanische, Gebundene ab, entlastet dadurch das Zentrum für neue Aufgaben; er wandelt unaufhörlich Willkürliches in Abhängiges, Freiheit in Notwendigkeit um neuer Freiheit willen. Je freier ein Organismus, desto gehorsamer seine Organe; je entwickelter der Organismus, desto entwickelter sein Mechanismus; je mehr Freiheit, desto mehr Notwendigkeit, und all dies gilt auch umgekehrt.

Aber all dies gilt doch höchstens vom organischen Individuum, nicht darüber hinaus.

Nein, der Organisationsprozess geht auch über das Individuum hinaus, und daraus mag sich manches Rätselhafte in der tierischen Vorsorge für die Nachkommenschaft erklären, das der Lamarckismus aus der Gewohnheit und Erfahrung des Individuums nicht erklären kann. Das Individuum ein Durchgang des Organisationsprozesses!

Doch auch dann bliebe er im Organischen; wie aber soll das Mechanische im Anorganischen sich aus dem Organisationsprozess erklären und ihn fordern?

Nun, zunächst von den eigentlichen Mechanismen, den Maschinen, ist's ja schon zugestanden, dass sie den Baumeister und Lenker fordern, dass sie nur Mechanismen sind für den benützenden Organismus, dass sie künstliche Organe, Funktionsfortsetzungen und dadurch Machterweiterungen des Organismus sind. In der Maschine zeigt sich so der Mechanismus als Fortsetzung des Organismus, der um seiner Freiheit willen selber schon tendiert, die gleichmässigen Reaktionen immer mehr auf Mechanisches abzuladen.

Aber all das Anorganische, das nicht fabriziert, nicht für den Menschen da ist?

Das fasst er eben so auf, als ob es für ihn da sei, oder doch, als ob es als Mittel zu unendlichen Zwecken, als Dienstbarkeiten für ungenannte Herren, als Passivitäten für anonyme Aktivitäten da wäre, d. h. er fasst es mechanisch auf. Er setzt den Organisationsprozess, der, wie gesagt, von sich aus immer weiter mechanistisch auszustrahlen tendiert, auch über die Machtsphäre der Organismen hinaus fort; das Theoretische ist hier der peripherische Ausbau des Praktischen; die Erkenntnis hat eben auch ihren Organisationstrieb, der die Erkenntniselemente, die erkannten Erscheinungen kausal anzuordnen drängt.

Aber dann ist die Erkenntnis zweckloses Phantasiespiel.

Die Erkenntnis ist Selbstzweck; aber sie ist auch praktisch, wenn sie die Folgewiederholungen der Erscheinungen, die doch nicht Phantasie sind, als gebundene, also mechanisch deutet. Denn wir profitieren ja von der Gleichmässigkeit der Naturerscheinungen. Wir bauen auf die regelmässige Wiederholung im Gang der Gestirne geradeso, ja mehr noch als auf die regelmässige Wiederholung im Schlag

unseres Herzens oder unserer Uhr. Auch die Naturerscheinungen, die wir praktisch nicht beherrschen, werden doch praktisch für uns, wenn wir uns auf sie eingestellt haben, indem sie feste Faktoren in unserer Rechnung werden, indem sie uns regelmässig wie am Schnürchen kommen und das Erwartete bringen, indem sie gleichmässige Funktionen für uns erfüllen wie unsere Organe und Maschinen — verlässliche Diener, wenn auch nur in unserer Rechnung und Auffassung. Unsere Lebensrechnung wird so fester und sicherer, wenn wir die Welt als unsere grosse Uhr ansehen. So ist die mechanistische Deutung sehr praktisch. Wenn wir uns auf die Welt abgestellt haben, wirkt die Welt wie ein Mechanismus auf uns abgestellt.

Aber das ist doch einseitig anthropozentrisch gedacht.

Doch subjektiv berechtigt und praktisch; aber die mechanistische Auffassung braucht nicht einmal anthropozentrisch, sie braucht nur anthropomorph zu sein: wir fassen Naturerscheinungen nicht bloss für uns, sondern nach uns auf, nicht als, sondern wie unsere Organe, wir deuten ihre Regelmässigkeit wie die unserer Organe und Maschinen als Gebundenheit, Dienstbarkeit.

Aber mit welchem Recht deuten wir sie so?

Zunächst mit dem Recht der Deutung überhaupt, auf die ja alles Erkennen hinausläuft. Deuten heisst Unbekanntes auf Bekanntes reduzieren, und im letzten Grunde kennen wir doch nur unser Erlebnis, nehmen wir die Deutungsmittel aus uns, sehen wir alles aus unserer Perspektive; wir verstehen alles entweder in Analogie oder in Ergänzung zu uns, uns parallel oder uns vis-à-vis. Weil wir selbst als Organismen Ursachen sind, die Wirkungen haben, im Gegensatz von aktiv und passiv, frei und notwendig leben, verstehen wir auch anderes entweder als Ursache oder als Wirkung, als frei oder notwendig.

Nun gut, dann könnten wir es ja als freie Ursachen verstehen.

Wir tun es ja auch mit anderen Organismen, wenigstens mit Menschen, und Naturvölker taten es, wie heute noch die Kinder, mit allen Wesen. Dann aber machte man auch Menschen zu gebundenen Wesen, zu Sklaven, bis man die Menschen befreite, dafür aber die Natur, namentlich die anorganische als mechanisch gebunden fasste.

Was ist das für ein Ballspielen mit Freiheit und Notwendigkeit, dass man beliebig dem einen die Freiheit in den Schoss wirft, den andern grundlos der Notwendigkeit unterwirft!

So grundlos ist das nicht. Du siehst zunächst wieder, dass Freiheit und Notwendigkeit nicht einfach Seinsqualitäten, Bestimmtheiten, sondern Auffassungen, Behandlungen sind. Du siehst ferner wiederum, wie die perspektivisch-theoretische und die politisch-praktische Tendenz hier ineinandergreifen. Doch sage mir, warum machte man Sklaven?

Um seine Macht zu erweitern und sich von niederer Arbeit zu entlasten.

Aus demselben Grunde erfand man die Technik, und als die Handarbeit auf Maschinenarbeit überging, befreite man die Sklaven. Indem man die Menschen befreite, „knechtete“ man die Natur. Denn Freiheit und Notwendigkeit bedingen sich. In der Renaissance ward der Mensch freier und die Erde ihm mehr untertan durch Erfindungen und Entdeckungen. Unser inneres Zentrum kann um so selbstherrlicher, mächtiger sein, je weiter die Abhängigkeit unserer Peripherie. Aber diese Abhängigkeit muss, je weiter sie sich ausdehnt, um so mehr eine indirekte sein, Reihen von Zwischengliedern bilden. Die zentrale Einheit des Organismus vermag für sich als Einheit nur wenig; darum sucht sie immer mehr Organe, immer mehr Mittel, Zwischen-

ursachen herauszusetzen, um durch sie ihre Kausalkraft zu entfalten. Die organische Einheit ist frei in ihren Funktionen, gerade weil und je mehr sie Organe hat; das Organ ist in seiner Funktion gebunden. Die organische Einheit ist freie Kausalität, die Organe sind gebundene Kausalität, bestimmte Mittel zu Wirkungen, die Organe sind die mechanische Seite des Organismus.

Aber Organismus und Mechanismus sind doch Gegensätze.

Nein, der Mechanismus ist nichts anderes, sondern nur weniger als der Organismus, ein Organismus ohne organische Einheit, und der Organismus ist ein sich selbst regierender Mechanismus; oder vielmehr: er ist nicht ein Mechanismus, sondern er hat einen Mechanismus, er trägt ihn in sich, in seinen Organen. Je höher ein Organismus, desto freier und mechanischer zugleich ist er, desto kausaler funktioniert er. Die Instrumente, die Maschinen sind nur die äussere Fortsetzung des Mechanismus, den der Organismus in sich trägt, die Erweiterung seiner Mittel, seiner Zwischenursachen, seiner gebundenen Kausalität. Der Organismus hat ein Interesse, die kausale Reihenbildung möglichst fortzusetzen, das Reich der Zwischenursachen möglichst zu erweitern; denn er entfaltet ja seine Macht auf diesen Skalen; er hat gerade, je mehr er durch Medien wirkt, ein Interesse nicht nur an der Abhängigkeit der Erscheinungen von ihm, sondern auch von einander; er hat ein Interesse nicht nur, dass er die Erscheinungen fängt, sondern auch, dass sie sich untereinander fangen, weil er dann durch die einen die anderen fangen kann, sei es praktisch für seinen Dienst, sei es theoretisch für seine Lebensrechnung. So objektiviert sich die Kausalität dadurch, dass sie indirekt, dass sie mehr und mehr vermittelt wird, dem Subjekt immer ferner rückt; denn die Mittel bleiben Mittel auch unabhängig vom Subjekt, die Maschine bleibt benützbar auch nach dem Tode ihres Er-

bauers und Lenkers. Die lange Reihe der Mittel, der mechanischen Abhängigkeiten löst sich nun als rein theoretisch ab von dem organischen Subjekt, dem sie dienten, und baut sich weiter in die Welt hinaus. Der Organisationsprozess geht eben wieder — und hier in der Erkenntnis — über das organische Individuum hinaus. Auch ein Erkenntnisprinzip ist ein Lebendiges, das sich von seinem Mutterboden abschnürt und sich selbständig fortpflanzt. Aber angelegt ist das Mechanische schon im Organismus. Die Organisation geht von sich aus in Mechanisierung über. Je höher ein Organismus, desto mehr Mechanisches lagert er ab in Bewegungen und Mitteln. So wiederhole ich: der Mechanismus ist die Fortsetzung des Organismus, wie die mechanistische Weltanschauung selber nicht zufällig stets als Fortsetzung einer vitalistischen, organischen kam. Das Mittel suchende Subjekt gewöhnte sich daran, die Erscheinungen in kausaler Relation, in Dienstbarkeit zu sehen. Indem die mechanische Reihe von ihrem organischen Grunde und Nährboden sich ablöste und in der organisierenden Erkenntnis ausgebaut wurde, entstand die mechanistische Weltanschauung. Die Welt als unendliche Fortsetzung der Maschine, in der der Mensch selber seine Fingerkraft fortsetzte! Tatsächlich ist der künstliche Mechanismus die Weltfigur des Jahrhunderts, das die mechanistische Anschauung begründet. Der bekannte Uhrvergleich durchzieht von Taurellus und Vanini an, bei Descartes und Geulincx menschlich gewandt, die Philosophien des 17. Jahrhunderts, und die grössten Verehrer der Astrologie und ihres mathematisch berechenbaren Weltlaufs waren Fürsten und Feldherrn wie Wallenstein. Sie fühlten den Zusammenhang. Das mechanistische Jahrhundert war eben zugleich das Jahrhundert der gewaltigsten praktischen Kausalitätsentfaltung, der grossen Machthelden und Zwangsmeister vom 30 jährigen Kriege bis zu Ludwig XIV. Der Absolutismus begün-

stigt die Technik. Nicht nur Ludwig XIV. hatte seinen Vauban, die ägyptischen Könige hatten die grossen Baumeister der Pyramiden, für den Lyderkönig wird Thales zum Techniker, für den Tyrannen Dionys werden die ersten Belagerungsgeschütze erfunden; Archimedes, durch den die Mechanik selbständige Wissenschaft wird, dient mit den Gesetzen des Hebels und anderen Entdeckungen seinem Fürsten Hiero und erfindet Maschinen gegen die römischen Belagerer. Der Magdeburger Ratsherr v. Guericke erfindet in der Not des 30 jährigen Krieges die Luftpumpe. Descartes, der damals Soldat wird aus Interesse für Kriegsmechanik, der noch später nach La Rochelle reist, um die Belagerungsmaschinen zu studieren, wird Begründer der mechanistischen Weltanschauung, der Lehre, dass alles sich nur bewege durch Druck und Stoss. Bacon, der vorher schon die Philosophie als Technik der Natur, als Erfindungskunst installierte, war Lordkanzler und schmeichelnder Höfling, Huyghens Fürstenbegleiter und Pensionär Ludwigs XIV.; Hobbes, der extremste Theoretiker des politischen Absolutismus, war zugleich extremster Mechanistiker und Materialist, darin vielleicht nur noch von Lamettrie übertroffen, dem Autor von „l'homme machine", dem der Klassiker des Absolutismus, Friedrich der Grosse, ein Asyl bot und einen Hymnus widmete. Und für denselben absolutesten preussischen König schwärmte der Materialist Büchner, wie der Materialist Häckel für Bismarck und der Mechanistiker Dubois-Reymond für die Hohenzollern. Es lässt sich wohl verstehen: grosse Machtentfaltung fordert und fördert den Kausalsinn. Die deduktive Kausalität dient der Sicherung, Festigung, Sanktionierung — drum brauchte die katholische Kirche die Scholastik mit ihren aristotelischen Syllogismen; die induktive, mechanische Kausalität dient der Erwerbung, Eroberung. Gleichzeitig mit den grossen Kriegen des späteren 19. Jahrhunderts kommt die mechanistische Anschauung

zum Siege. Machtsinn, Tatsinn und Technik gehen zusammen. Bei den Herrschaft verpönenden, Arbeit verachtenden Griechen war die Technik schwach entwickelt; daher in ihrer sonst so grossen Wissenschaft der Sinn für mechanische Kausalität zurücktritt. Politiker, Aerzte und andere Praktiker, kurz Männer, die Wirkungen suchten, weckten den Sinn für Ursachen. Die mechanistische Weltanschauung bedeutet den Triumph der grossen Praxis, der Technik im weitesten Sinn. Wer die Welt als mechanisch ansieht, sieht sie an als Fundstätte für Mittel aller Art, als Reservoir für Maschinen, als Lehrmeisterin der Technik, als Grossunternehmerin, als Weltfabrik.

Ich begreife nur nicht, dass die Natur diese Auffassung sich gefallen lässt, dass die Auffassung passt. Und wenn man so beliebig mit den Prädikaten mechanisch und frei umherwerfen kann, warum dreht man's nicht ebensogut um und setzt die Natur als frei und willkürlich, den Menschen aber als mechanisch und notwendig?

Man hat ja auch beides getan, — weil eben beides Setzungen, Auffassungen sind.

Aber warum setzte man so viel leichter, lieber, unbestrittener die Natur als Mechanismus wie den Menschen?

Weil eben der Mensch gerade zum Zwecke ihrer Beherrschung die Natur als Mechanismus setzte. Der Sinn der mechanischen Auffassung wäre somit auf den Kopf gestellt, wenn man die Natur als freie Willkür den Menschen als Mechanismus beherrschen liesse. Damit bestätigt sich nur, dass die mechanische Auffassung Grund und Recht hat nicht als Ueberwindung, sondern als Ergänzung der menschlichen Freiheit.

Ich sehe weder Grund noch Recht, wenn Freiheit und Notwendigkeit nur Setzungen, Auffassungen sind.

Nun, Grund besteht doch wohl, dass einer, der wirken

will, sich als wirkend, aktiv, frei und anderes als Wirkung betrachtet, für das er Ursachen als Mittel sucht.

Der praktische Grund mag bestehen, aber auch das theoretische Recht, dem Menschen Freiheit, der Natur Notwendigkeit zuzuerkennen, wenn doch beides nur Auffassungen, Setzungen, Bestimmungen sind?

Und darum, meinst du wieder, habe die Freiheit gar keine Realität?

Doch nur im Akte der Setzung, in der Auffassung, im Bewusstsein.

Ganz recht, und eben darum kann der Mensch frei sein. Freiheit und Notwendigkeit sind Realitäten nur im Bewusstsein, aber dort sind sie's. Gerade weil die Freiheit Auffassung ist, ist sie im Auffassenden wirklich. Der Mensch ist frei, weil er sich selbst auffassen, sein Ich setzen, sich bestimmen kann. Nur weil die Freiheit Setzung ist, kann der Mensch frei sein; nur weil der Mensch frei ist, kann die Freiheit Setzung sein. Die Setzung selber ist schon ein Akt der Freiheit. Und siehst du nicht, dass darin alle drei Kausalformen wiederkehren und eins werden? Die Setzung ist zugleich theoretisch, praktisch und real.

Aber der Mensch kann sich doch auch als notwendig setzen, als gebunden nehmen.

Gewiss, und wer sich gebunden fühlt, ist gebunden.

Damit wären Freiheit und Notwendigkeit wieder nicht bloss Auffassungen, sondern Realitäten.

Gewiss, aber nur im Bewusstsein des Auffassenden, nur für den Auffassenden, nicht ohne weiteres für das Aufgefasste. Freiheit und Zwang gibt's nur für den, der sie fühlen, der sich auffassen kann. Weil der Mensch sich selbst auffassen kann, sind Freiheit und Zwang für ihn Realitäten. Weil sie aber nur Bewusstseinstatsachen sind, sind sie nach aussen hin nur Auffassungen, Setzungen.

Und zwar beliebige?

Nicht so beliebige. Setzt der Mensch als bewusster Organismus sich frei, so wird er auch seinesgleichen frei setzen — es sei denn, dass er seinesgleichen beherrschen will, dann setzt er sie zu Sklaven herab. Im Zeitalter der härtesten Hausgewalt sprach man den Frauen die Seele ab; im Zeitalter der Grausamkeit des 30jährigen Krieges erniedrigte Descartes die Tiere zu Maschinen. Aber jeder Mensch, der auf Menschen wirken will, muss sie als mehr oder minder determiniert ansehen; sonst sucht und findet er nicht die Mittel der Wirkung

muss sie als determiniert ansehen?

Vergiss nicht das „mehr oder minder" von Determination, das ja der Indeterminismus zulässt und sogar fordert. Im Menschen wohnt uns ja mit der Freiheit auch die Notwendigkeit, mit dem Organismus auch der Mechanismus, damit die Möglichkeit, anderes sowohl organisch wie mechanisch zu deuten.

Nun gut: ich begreife, dass der sich frei setzende Mensch nach dem Analogieprinzip auch andere Menschen als frei setzt, dass er überhaupt Organismen organisch fasst; doch minder begreife ich, warum er die anorganische Natur mechanisch fasst?

Weil er sie als Fortsetzung des Mechanischen seiner Natur fasst.

Mit welchem Recht?

Der Wirkende sucht Werkzeuge; er hat sie zunächst in seinen Organen; denn wie gesagt, ὄργανον heisst Werkzeug; der Organismus ist ein Wesen, das seine Werkzeuge in sich trägt, das aber als werkzeugbildende Kraft die Tendenz hat, auch seine Umgebung sich zu assimilieren. Der Organismus verlängert, erweitert seine Organe durch anorganische Werkzeuge. Das Anorganische ist ihm damit die Möglichkeit, die stoffliche Disposition zu erweiterten Werkzeugen, zu Mechanismen.

Aber warum lässt sich das Mechanische so mechanisch auffassen und verwerten? Offenbar doch, weil es selber mechanisch ist.

Das Mechanische ist zunächst eine Einheit von Bewegungen, wie sie dem Anorganischen nur von der wirklichen, ursprünglichen Bewegungseinheit, der organischen, geliehen, übertragen werden kann; der eigentliche Mechanismus ist eben nur eine Fortsetzung des Organismus. Im Anorganischen, soweit es sichtbar, gibt's weder substantiell noch funktionell eine ursprüngliche Einheit; darin gleicht es dem Sichtbaren des Organismus, seiner zersetzbaren Leiblichkeit, seiner passiven Vielheit, die der aktiven Einheit gegenübersteht. Darum deuten wir das Anorganische wie unsern Leib als das passiv Bewegte — wieder nach dem Prinzip der Analogie.

Aber nicht nur unser Körper ist bloss passiv, mechanisch bewegt, sondern jeder Körper, und das Anorganische ist ja bloss Körper, und also ist es wirklich und nicht bloss in der Auffassung passiv und mechanisch.

Wie du doch kommandierst! Weil du vom Anorganischen bloss Körper siehst, darf es bloss Körper sein; aber vom Menschen siehst du ja auch bloss Körper.

Das klingt ja, als ob du das Anorganische beseelst; doch wie du's auch nimmst, Körper bleibt's — und als Körper ist's mechanisch bewegt. Oder willst du das Trägheitsgesetz leugnen?

Ich will dir nicht zeigen, warum mir die Körperlichkeit auch nur Auffassung ist, nämlich durch unsere Sinne, ich will dich nur fragen, was du mechanisch bewegt nennst beim Anorganischen.

Nun passiv bewegt.

Heisst das leidend bewegt, unter Zwang und Schmerzen?

Nein, es heisst, dass eine äussere Ursache der Bewegung vorangehen muss.

Die äussere Ursache ist ein Ding, das vom Himmel fällt?

Nein, es ist einfach eine andere Bewegung, die vorangeht.

Also das blosse Vorangehen einer andern Bewegung macht eine Bewegung schon passiv? Da sich unaufhörlich Bewegungen vollziehen, wird allerdings immer eine der andern vorangehen, und das blosse Folgen ist schon Passivität?

Nein, der Körper ist mechanisch, passiv bewegt, weil er träge ist, weil er ruhen würde, wenn ihn ein anderes nicht bewegt — das sagt das Trägheitsgesetz.

Nein, das sagt es nicht; nicht dass jeder Körper ruht, sondern, dass er beharrt und zwar nicht nur im Zustand der Ruhe, sondern ebenso der Bewegung, wenn nicht ein anderes seinen Zustand verändert. Folglich kann ebenso Ruhe Bewegung aufheben, wie Bewegung Ruhe. Folglich bestreitet das Trägheitsgesetz durchaus nicht eine ursprüngliche Bewegung des Körpers; folglich setzt es durchaus nicht alle Bewegung des Körpers passiv, sondern fasst höchstens alle Veränderung so auf. Folglich ist die Körperbewegung als solche durch das Trägheitsgesetz nur als konstant, nicht als passiv bezeichnet, und nun fassest du den tiefsten Zusammenhang des Körperlichen und des Mechanischen eben im Prinzip der Konstanz, der Beharrung. Die gewohnten, regelmässigen, beharrenden Bewegungen werden mechanisch, werden ins Körperliche abgesetzt, werden schliesslich zu Körpern in den Funktionskonstanten, in den Organen, die gleichsam kapitalisierte Arbeit sind. Die wiederholten Mienen, Gesten und Posen verleiblichen sich zu Gesichtszügen und zur Figur. Die konstanten Bewegungen erscheinen als Körper. Darauf beruht's, dass die Grundgesetze des Körperlichen Gesetze der Konstanz sind, nicht nur das Trägheitsgesetz, auch das Gesetz der Konstanz der Masse und der Konstanz der Energie. Das Körperliche ist das Beharrende

als solches. „Für sich allein ohne Bezug auf die Atomtheorie betrachtet“, sagt Stallo, „ist die Masse bloss ein anderer Name für die Trägheit“. So ist die im Wesentlichen körperliche Natur mehr das Reich des Konstanten, das man beschreibt, die seelisch bewegte Geschichte mehr das Reich der Veränderung, die man erzählt. Das Körperliche ist das Beharrende, der Geist aber, das Bewusstsein, erlischt gerade im Beharren, das Bewusstsein lebt nur in steten Veränderungen. Der Geist ist das Variierende, Individualisierende. Je höher ein Organismus, desto seelischer, desto individueller ist er, desto variationsfähiger. Die Variante braucht als Folie, als Objekt die Konstante. Die Variante, die Seele, entfaltet sich eben an der Konstante, am Körper, in ihm, durch ihn. Und nun deuten wir nach dem Körperlichen, durch das sich die Variationskraft der Seele betätigen kann, auch alles übrige Körperliche. Wir deuten's als Mechanismus, d. h. als dienstbar, was aber das Körperliche nur ist für die Herrschaft eines Organischen, einer Seele. Mechanismus allerdings kann es nur sein kraft seiner Konstanz, kraft der Gleichmässigkeit seiner Bewegung. Und da alles Körperliche in konstanter Bewegung, deuten wir es als Mechanismus, obgleich es streng genommen dies nur werden kann in Relation zur Seele.

Warum kann es nicht Mechanismus für sich sein?

Weil, streng genommen, ein Mechanismus für sich, ohne Relation, ein Unding ist. Denn Mechanismus ist ein geschlossener Zusammenhang dienender Bewegungen, eine Kette abhängiger Erscheinungen; aber nur von einer bestimmenden Einheit, also nur von einem aussermechanischen Punkte aus zeigen sich Bewegungen als Zusammenhang und als abhängig — sonst sind sie höchstens konstante Folge. Die moderne Mechanik arbeitet auch als die spezifische Eigenschaft ihres Gegenstandes nicht die kausale Abhängigkeit, sondern die Konstanz heraus und betont den Zusam-

menhang als Sache der Betrachtung. Wie lautet nach H. Hertz das Grundgesetz der Mechanik? „Jedes freie System beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder der gleichförmigen Bewegung in einer geradesten Bahn." Ist es nicht lustig? Während Psychologie, Geschichte, Biologie heute von Kausalität strotzen und sich mit Macht mechanisieren, redet die Mechanik selber von „freien Systemen".

Aber doch von Systemen und somit von objektiven Zusammenhängen.

Doch was ist ein System? Lies Heinrich Hertz' vierte Definition: „Eine Anzahl gleichzeitig betrachteter materieller Punkte heisst — ein System." Gleichzeitig betrachteter! Und lies dort später in den „Erläuterungen" von Nr. 109 an, wieviel da von „Betrachtung", „Aussage" u. a. subjektiven Funktionen in die Bestimmungen aufgenommen ist.

Was heisst da aber ein „freies" System?

Das „keinen anderen als inneren und gesetzmässigen Zusammenhängen unterworfen ist". Doch da es, wie Stallo sagt, „kein solches System gibt, das zu irgend einer Zeit unter dem ausschliesslichen Einflusse seiner eigenen inneren Kräfte stände" und nicht „ständiger Beeinflussung von aussen unterworfen" wäre, so wird das freie System wieder eine Sache der Abstraktion. Es zeigt, wie die Mechanik sich von der Mechanistik emanzipieren kann und ihre Wahrheit behält auch ohne den Absolutismus der Kausalität. Denn streng genommen sind Mechanismus und freies System Gegensätze. Der eigentliche Mechanismus trägt die Ursache seiner Bewegung nicht in sich selbst; er ist ein „unfreies System", das Hertz bestimmt als blossen „Teil eines freien Systems". Die mechanistische Auffassung betont gerade alle Erscheinungen als unfreie Systeme, als von anderm bedingte, die durch andere für andere da sind. Ein Mechanismus als solcher ist ein Mittel als solches, das niemandem und zu nichts dient, ein

Mittel ohne Grund und Zweck, d. h. ein Mittleres ohne Anfang und Ende, ein Widerspruch. Ein Mechanismus als solcher — das ist eine Maschine, die niemand gebaut, niemand lenkt oder aufzieht, die nichts verarbeitet und nichts hervorbringt, die nur läuft und läuft —. Und dieses wunderbare Wesen, dieses aus Nichts und für Nichts in Ewigkeit abschnurrende Uhrwerk — das soll die Welt sein? Was man sonst für unmöglich erklärt, ein perpetuum mobile — das soll die Welt sein? Die Welt allein als Mechanismus — das ist physikalisch ein Wunder, logisch ein Widerspruch und praktisch eine Narrheit.

„Widerspruch und Narrheit" ist doch wohl zuviel gesagt.

Ist ein Mittel ohne Zweck nicht närrisch? Und gar der Gedanke, dass die Welt, dass alles überhaupt nur Mittel sei, ist wie der Gedanke, dass alles Geld sei, ist ein Gedanke, würdig des Königs Midas und seiner Ohren.

Du darfst den Begriff des Mechanismus nicht pressen. Im ursprünglichen und strengen Sinne mag er Maschine, μηχανή, Mittel bedeuten, aber im weiteren Sinn heisst mechanisch: passiv bewegt. Die Welt als Mechanismus ist die Welt bewegt durch Druck und Stoss.

Wer drückt denn und stösst?

Die Dinge sich gegenseitig.

Also die Welt als Mechanismus, das ist die Welt als grosse Prügelei, bei der aber niemand angefangen haben will — so sagen die Bauern auch, wenn sie raufen. Aber sie tun's doch um eines Streites willen oder aus Lust am Raufen und wie Fr. Th. Vischers Pfahlbauern zur Förderung der Verdauung, zur Massage. Doch die Weltprügelei um nichts und für nichts, bei der alles nur Druck und Stoss empfängt, alles nur passiv ist, — lässt sich etwas Närrischeres ausdenken und etwas Grausameres? Und ich erinnere dich wieder, dass in unsern Tagen der Naturalismus, der mechanistische Passivismus zugleich mit dem Pessimismus aufkam.

Du nimmst alles so menschlich; mag da der Weltmechanismus lächerlich oder traurig erscheinen, wenn er nur wahr ist, der Erfahrung gemäss und logisch denkbar.

Aber er ist das Gegenteil. Ein Mechanismus allein als perpetuum mobile widerspricht der Erfahrung, und der Logik widerspricht's, ein Mittel allein zu denken ohne Grund und Zweck, ein Passivum allein zu denken ohne Aktivum.

Da frage ich mich wieder: wie konnten ernsthafte, grosse Männer und Zeitalter dieses närrische, widerspruchsvolle mechanistische Weltbild behaupten?

Weil sie entweder es nicht zu Ende dachten oder darüber hinausdachten, d. h. es ergänzten. Descartes wie Kepler und Galilei, Newton und Kant als Kosmologe, kurz alle Begründer unseres mechanistischen Weltbildes begnügten sich eben nicht mit dem Weltmechanismus, sondern dachten in logischer Ergänzung zur Weltmaschine den Welttechniker hinzu, den schaffenden, einrichtenden, Bewegung anfangenden Gott. Damit hatte das Weltpassivum sein grosses Aktivum, die Welt als Wirkung ihre grosse Ursache. Gott ist hier so sehr das gegebene Komplement, dass gerade der extremste theologische Absolutismus zur mechanistischen Weltanschaung führt. Die extremsten Mechanistiker waren die Occasionalisten. Sie hoben sogar Leben und Handeln des Menschen auf, der ihnen nichts war als nudus spectator huius machinae. Alles nur Wirkung, Gott die einzige Ursache, Gott das einzig Wirkende und die Welt ein toter Mechanismus in seiner Hand — das gibt wenigstens Sinn!

Doch wo ist die Frömmigkeit der neueren Mechanistiker?

Es ging eben der mechanistischen Weltanschauung selber wie einem Mechanismus; nachdem er aufgezogen, schnurrt er von selbst weiter. Nachdem man von Kepler und Galilei bis Kant (von Newton nicht zu reden) ausdrücklich durch den vollkommenen Schöpfer den vollkommenen Welt-

mechanismus hatte bilden oder doch im Grundstoff anlegen lassen, lief dieser Mechanismus in der Anschauung weiter, ohne nach seinem Ursprung gefragt zu werden. Ja, in der französischen Aufklärung dekapetierte man die theologisch-mechanische Weltfigur des 17. Jahrhunderts, und sie lief weiter wie ein enthirnter Frosch. Man merkte es nicht, weil man den Mechanismus nicht kosmisch zu Ende dachte, sondern ihn wesentlich anthropologisch nahm: l'homme machine!

Aber die heutigen Mechanistiker!

Nun, bisweilen regenerierte der mechanische Rumpf sich wieder einen theistischen Kopf, wie der Erzmechanistiker Dubois-Reymond zuletzt wieder an die Möglichkeit der göttlichen Schöpfung denkt, wie Weismann deistisch eine prästabilierte Harmonie, ja wieder einen göttlichen Weltuhrmacher annimmt, wie Bütschli eine metaphysische Prädetermination nicht bestreiten will, wie Lord Kelvin 1903 für die Entstehung der Organismen ausdrücklich eine schaffende und lenkende Kraft fordert, wie Maxwell die Atome erschaffen sein lässt, da sie ganz das Gepräge eines Fabrikats trügen. Meist aber und namentlich bei den praktischen und darum erzmechanistischen Engländern liess man den Kopf des mechanischen Systems im agnostischen Nebel, wo nur Haeckel noch etwas Pantheismus durchschimmern lässt. Der reine Mechanismus ist eben und bleibt ein Torso. Der Gedanke des absoluten Mechanismus ist ein Ungedanke. Der Gedanke des Mechanismus ist vielmehr nur möglich in einem Kopfe, der entweder nicht zu Ende denkt oder der das Gegenteil hinzudenkt — zu diesem Passivum das Aktivum, zu dieser Wirkung die Ursache, zu diesem Bedingten die Bedingung, zu diesem Notwendigen ein Freies. Das Notwendige fordert hier ein Freies, das Mechanische ein Organisierendes, so wie das Objekt ein Subjekt fordert. Wie du zu einer Maschine, die du irgendwo in der Wüste findest, einen Men-

schen hinzudenken musst, so musst du, wenn du eine Weltmaschine setzest, Gott hinzudenken, das Weltsubjekt, das Zwecke setzt. Wie dem Biologen der Zweck eines Organs Fingerzeige gibt auch für seine kausale Erklärung, wie gerade die Strafrechtsschule, die den Menschen völlig kausal determinieren will, die „Zweckstrafe“ betont, so steckt in aller Mechanistik eine geheime Teleologie. Das Mittel ist eben nicht ohne Zweck zu denken. Der Mechanismus ist ein Teilgedanke.

Wie kommt's aber, dass doch so viele sich dabei beruhigen?

Der ist ein schlechter Psychologe, der meint, dass die Menschen ihre Gedanken zu Ende denken, dass sie sich geistig ausbauen, dass sie für alles ihre Ansichten fertig in der Tasche tragen. Wer hat auch bald eine Weltanschauung! Die Menschen leben mehr oder minder in Teilgedanken; ja, es dient der Hebung der Gedankenlage einer Zeit oder Nation, dass es sogar in den Ueberzeugungen eine Art von Arbeitsteilung gibt. Es gibt Ueberzeugungen, die nur durch ihren Gegensatz leben, nur dadurch leben, dass andere Ueberzeugungen entgegenstehen oder wenigstens nachklingen, mindestens unbewusst nachwirken als Folie, — kurz Ueberzeugungen, die nur möglich sind als Reaktionen, Proteste, Kampfstellungen; würden sie siegen, so würden sie fallen. Und so hängt die moderne mechanistische Anschauung daran, dass noch soviel von ihrem notwendigen Komplement, dem Idealismus nachwirkt. Die Mechanistiker sehen's zumeist nicht; sie sehen nur, wohin sie gehen, nicht woher sie kommen; sie sehen auch nicht, was für ein Gegenspieler neben ihnen herlief; nur ein Zeitalter, das so praktisch ist und zugleich so voluntaristisch wie kein anderes der Geschichte, konnte die mechanistische Weltanschauung, die blosse Lehre der Mittel ertragen. Auf dem Hintergrund der stärksten Willensbetonung von Schopenhauer bis Nietzsche

und des praktischen Zweckfanatismus mochte und musste man auch die Philosophie des Mittels herausbilden, das der Wille braucht für den Zweck. So bringt der Mechanismus seine notwendige Ergänzung mit nicht nur aus der Vergangenheit, sondern auch in der Gegenwart. Und endlich sehen die Mechanistiker nicht, wer hinter ihnen kommt, dass es nun eben, da sie im Siege sind, zu Ende ist mit ihrer Herrlichkeit, nun gerade der ergänzende Idealismus wieder heraufdrängt. Der mechanistische Gedanke kann auf die Dauer nicht allein leben, ohne Ergänzung vor sich, neben sich, hinter sich; denn er ist ein Teilgedanke.

Aber kann nicht das Mechanische, die Kette des Bedingten ins Unendliche gehen? Fordert denn die Weltreihe auch durchaus einen Weltanfang als Ergänzung? Ist denn die Weltexistenz selbst als Unendlichkeit ein blosser Teilgedanke?

Nein, in der blossen Reihe, der mathematischen, wie Kant sie nennt, sind die Glieder indifferent zu einander; da kann die Reihe ebenso gut ins Unendliche gehn, wie Anfang und Ende haben. Aber in der dynamischen Reihe stehen die Glieder komplementär zu einander; da fordert das Bedingte die Bedingung, die Wirkung die Ursache, das Passive das Aktive. Siehst du in der Welt nur Bedingtes, nur Wirkung und Passives, dann musst du als Komplement ein aktives Weltwesen als Ursache setzen. Sonst wäre es, als ob du behauptetest, die ganze Welt wäre links, ohne dass es ein Rechts gäbe. Wie das Links ein Rechts fordert, so das Passivum ein Aktivum, das Bedingte die Bedingung, die Wirkung die Ursache.

Aber die Ursachen, Bedingungen können ja innerhalb, nicht ausserhalb der Weltreihe sein.

Um so besser; dann setzest du innerhalb der Welt Aktives und Freies.

Nein, das Stossende ist ja zugleich ein Gestossenes; die

bedingenden Erscheinungen sind ja in anderer Hinsicht bedingte; die Ursachen sind rückwärts betrachtet auch Wirkungen.

Daraus kannst du zweierlei entnehmen: 1. wiederum, dass es für die Aussenwelt Sache der Betrachtung ist, ob etwas Wirkung oder Ursache, Bedingtes oder Bedingung, notwendig oder frei ist, und 2. dass du kraft der Kausalität genau so viel Grund hast, Freiheit wie Notwendigkeit in der Welt zu sehen. Denn die Kausalität setzt nicht die Bedingtheit der Welt, sondern sie setzt das Verhältnis von Bedingung und Bedingtem, von Ursache und Wirkung. Genau so wie die Wirkung, das Bedingte als solches passiv, abhängig, notwendig ist, genau so ist die Bedingung, die Ursache als solche aktiv und frei. Und so kannst du's ruhig in die Welt hinausrufen: die Kausalität selber fordert die Freiheit.

Causale Freiheit

Die Kausalität fordert die Freiheit —

Aber schaltest du nicht selber die eherne Astarte, sagtest du nicht selber, dass die Kausalität die Freiheit aufhebt?

Sagte ich es, dann muss ich's zurücknehmen; aber ich nahm damals eben die Kausalität nur euch nach dem Munde in mechanischer Bedeutung, nach ihrer passiven Seite, einseitig auf die Wirkung hin betrachtet. Doch die Kausalität enthält mindestens so viel Ursächlichkeit, Aktivität, Freiheit wie Notwendigkeit, Passivität, Bedingtheit; sie fordert genau so viel Determinierendes wie Determiniertes. Sie ist geradezu das Verhältnis des Freien und Notwendigen. Ist es möglich, dass in der Welt mehr Wirkung als Ursache ist?

Nein, aber —

Dann hast du eben so viel Recht und Pflicht, in der Welt die Seite der Ursächlichkeit, der Aktivität und Freiheit zu betonen wie die Seite der Bedingtheit und Passivität.

Aber es braucht doch nicht alles gleich aktiv wie passiv, gleich selbständig wie abhängig, gleich sehr Bedingung wie Bedingtes, Ursache wie Wirkung zu sein.

Doch in der Gesamtheit des Seienden müssen sich die beiden Seiten entsprechen, muss die Ursache der Wirkung mindestens die Wage halten. Du kannst also der ganzen Welt die Ursachlichkeit, Aktivität und Freiheit nehmen, du kannst die ganze Welt determiniert setzen, aber dann musst du ausserhalb ihrer ein freies, aktives Weltwesen als

Ursache setzen. So ist die Prädestinationslehre der einzig konsequente Determinismus.

So wäre ja die mechanistische Weltanschauung verdorbene Theologie?

Das ist sie als Weltanschauung historisch wie logisch. Es gibt nur eine Möglichkeit, die Welt auf reine Notwendigkeit und Passivität, auf's rein Mechanische zu bringen, ihr Freiheit und Aktivität zu nehmen: wenn man Freiheit und Aktivität aus der Welt zurücknimmt auf ein erstes Weltprinzip, auf ein Göttliches. Du kannst der Welt die Notwendigkeit lassen, wenn du in der Welt die Ursachen streichst. Ursachen sind kleine Götter, sagt der Occasionalist von seinem Standpunkt mit Recht.

Aber wie kann ich die Ursachen streichen? Dann streiche ich ja die Kausalität.

Ganz recht. Drum sage ich: die Kausalität fordert die Freiheit, sie fordert sie mit der Ursache gerade so, wie sie mit der Wirkung die Notwendigkeit fordert. Unsere Deterministen aber sind unserer praktischen Kultur gemäss so auf die Wirkung erpicht, dass sie in der Determination nur das Determinierte und nicht die andere Seite, das Determinierende sehen. Doch der Sinn der Kausalität ist gerade der Gegensatz des Aktiven und Passiven und damit der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit; denn die Wirkung ist eben nur darum das Passive, Bedingte, Notwendige, weil ihr Komplement, die Ursache das Aktive, Freie ist.

Aber die Ursache ist doch selber wieder Wirkung.

Gewiss, aber die Wirkung auch selber wieder Ursache: so stehen beide Seiten gleich.

Dann wären ja Freiheit und Notwendigkeit wie Ursache und Wirkung Betrachtungsweisen, je nachdem man eine Erscheinung nach ihren Antecedentien oder nach ihren Konsequenzen fasst.

Erschrick nicht: dies eben habe ich behauptet.

Dann sind sie keine Realitäten.

Doch, aber nur in dem, der sich selbst betrachtet, der Wirken und Leiden erlebt, der sich aktiv und passiv fühlt, und dieses aktiv-passive Wesen, in dem Herrschaft und Dienstbarkeit, Freiheit und Notwendigkeit real sind, ist der Organismus. Aus unserm organischen Wesen heraus, das in diesem antithetischen Verhältnis lebt, aus unserm Bewusstsein, das nur lebt in der Scheidung von Subjekt und Objekt, deuten wir die Welt nach Subjekt und Objekt, nach Aktion und Passion, Ursache und Wirkung, Freiheit und Notwendigkeit. Wir können nicht anders, wir müssen das dynamische Grundverhältnis, das wir in uns erleben, in der Weltdeutung fortsetzen. Jedes Subjekt und jedes Objekt, von dem wir sprechen, beruht auf Deutung. Wenn wir nur sagen, die Sonne wärmt den Stein, so ist's anthropomorphe Deutung, und so ist die ganze Sprache eine Weltanthropomorphisierung grössten Stils; ihr Ausbau fusst auf dem Kausalprinzip. Sie dichtet, kann man sagen, sowohl wenn sie die Sonne zum Subjekt, wie wenn sie den Stein zum Objekt macht. Sie verdeutlicht, drückt aus, indem sie Unbekanntes nach Art des Bekannten wiedergibt. Kausalität ist Weltdeutung nach dem dynamischen Grundverhältnis, das wir erleben, und wir erleben ebenso unsere Freiheit wie unsern Zwang. Wir zerteilen unaufhörlich den rauschenden Strom der Erscheinungen gemäss unserm Lebensrhythmus in Objekt und Subjekt, Aktives und Passives; denn das Subjekt als solches ist ja das Aktive, das Objekt als solches das Passive. Wir setzen dadurch unser organisches Erlebnis in die Welt hinaus fort. Jedes Subjekt, von dem wir sprechen, ist eine Wiederholung unseres eigenen aktiven Wesens, jedes Objekt ist eine Wiederholung unseres eigenen Leidens. Oder gibt's ein Objekt an sich? Subjekt wie Objekt, Aktives wie Passives, Ursache und Wirkung gibt's nur im Erlebnis oder in der Deutung, also in der Abstraktion, wie nach Helmholtz

auch der Gegensatz von Kraft und Stoff, nach Stallo auch der Gegensatz von Bewegung und Masse nur in der Abstraktion liegt. Die Erscheinungen als solche teilen sich nicht nach all diesen Gegensätzen, die real nur sind im Erlebnis, für erlebende Wesen, für andere aber nur Deutung. Die Erscheinungen als solche geben sich so wenig aktiv oder passiv, wie sie sich als Subjekt oder Objekt geben; sie geben sich nicht einmal substantivisch, so wenig wie sie sich adjektivisch oder verbal geben. Wir erst substantivieren sie nach unserm eigenen erlebten Wesen. Weil wir wirken wollen, deuten wir als Kraft die Erscheinungen zum Stoff; weil wir uns als Herren und Eigner fühlen, deuten wir sie als Eigentum, Ding, d. h. Abhängiges, Bedingtes.

Aber wir nehmen doch Erscheinungen nicht bloss als unser Eigentum, als Stoff, Wirkung, sondern auch als Kraft und Ursache.

Ja, wir nehmen auch umgekehrt uns selbst nicht bloss als Kraft, Subjekt und Ursache, sondern auch als Objekt und Passivum — wir erleben in uns, an uns beides, und deuten nach beidem die Welt. Aber da wir mehr wirken als leiden wollen, muss die Tendenz überwiegen, uns aktiv zu setzen und die Erscheinungen passiv. Vor allem aber, ob nun das Verhältnis rein in uns oder zwischen den Erscheinungen oder zwischen uns und den Erscheinungen gesetzt wird: aktiv und passiv, selbständig und abhängig, frei und notwendig, Bedingung und Bedingtes bedingen sich in der Kausalität. Man hat mit Unrecht die Kausalität zu einem Prinzip der Notwendigkeit gemacht, während sie doch nach der anderen Seite zugleich ein Prinzip der Freiheit ist. Denn wenn alles nur notwendig, abhängig, Wirkung ist, gibt's keine Ursache, und nach ihr gerade ist doch die Kausalität benannt.

Aber die Kausalität setzt doch nun einmal alles abhängig, setzt einen unendlichen Kausalnexus.

Die Kausalität als unendliche Abhängigkeit ist das sinn-

loseste Ding von der Welt. Es ist gerade so, als ob du sagst: alles fällt, worauf eben schon Montaigne antwortet: wenn alles fällt, fällt nichts. Wenn alles abhängig ist, ist's geradeso, als wenn nichts abhängig ist. Mit der unendlichen Kausalität kannst du nichts anfangen. Die Kausalität lebt nur in der Beschränkung, nämlich in Beschränkung der Notwendigkeit durch Freiheit wie der Freiheit durch Notwendigkeit. Freiheit ist nach Kants Definition, die auch die Deterministen als beste anerkennen, das Vermögen, eine Geschehnisreihe von selbst anzufangen, d. h. frei sein ist im strengen Sinn Ursache sein. Wir müssen aber Anfänge der Geschehensreihen setzen; sonst verflüchtigt sich die Kausalität in's Unendliche. Kennst du nur unendliche Abhängigkeit, so kennst du nur Wirkung und keine Ursache.

Die Ursache liegt eben im Unendlichen.

D. h. im Leeren.

Nicht in der unendlichen Ferne, sondern in der unendlichen Fülle.

Die unendliche Fülle ist für uns die unendliche Leere; wir fassen nur etwas in der Beschränkung. Wir können nichts erklären, wenn wir nicht die Kausalreihe abbrechen, also Anfänge der Reihe, also Freiheit setzen. Ist die Kausalität nur die unendliche Abhängigkeit, dann musst du für jede Erscheinung die gesamte Vergangenheit, die Unendlichkeit bisheriger Geschehnisse als Erklärung setzen — das ist so gut als gar keine Erklärung.

Ich erkläre eine Erscheinung aus der nächsten Vergangenheit, aus dem unmittelbar Vorangehenden als Ursache.

Dann erklärst du ein Kind mehr aus der Hebamme als aus dem Vater, mehr aus dem sogenannten „Anlass“ als aus der sogenannten „Ursache“.

Natürlich werde ich auch aus dem Vater erklären.

Aber aus dem Grossvater nicht?

Ueberhaupt aus den Ahnen.

Das sind in der 10. Generation schon über 1000 Ursachen, in der 20. schon über 1000000, nach 1000 Jahren schon über eine Milliarde, und welch eine unendliche Welt ist's von da noch bis zum Pithekanthropos! Aber ich war noch nicht vollständig; denn alles ist in die Ursache einzurechnen, was auf den Vater und alle Ahnen eingewirkt hat und nicht eingewirkt.

Auch nicht eingewirkt?

Dass für den Vater nicht rechtzeitig ein Arzt geholt wurde, kann für den Sohn wichtiger sein, als dass eine seiner Urgrossmütter gelebt hat.

Aber das Negative ist doch nicht real?

Daraus siehst du wieder, dass die Ursache nicht so sehr Sache der Realität als der Auffassung ist, da in ihr Irreales so zählt wie Reales. Jede Erscheinung musst du also erklären aus der Gesamtheit positiver und negativer Bedingungen, aus allem, was bisher geschehen und nicht geschehen ist — so fordert's die Lehre vom Kausalnexus als der absoluten Abhängigkeit der Erscheinungen.

Aber ich kann doch nicht, um einen Tintenfleck zu erklären, an die Gesamtheit des Wirklichen und Nichtwirklichen appellieren.

Dann fehlst du gegen den Determinismus. Du darfst nicht, mit Schopenhauer zu reden, die Kausalität wie einen Fiaker irgendwo nach Hause schicken, in der Kausalreihe Halt machen, die Kette durchreissen.

Aber wenn ich alles nur durch die Gesamtheit des Geschehens und Nichtgeschehens erklären soll, so kann ich nichts erklären; denn ich habe dann für alles nur dieselbe nebelhaft allgemeine und unbestimmte Erklärung und keine bestimmte. Wenn ich für jede Erscheinung die Kausalreihe ins Unendliche führen soll, so komme ich nie zu einer wirklichen Ursache. Ich muss in der Kausalreihe irgendwo anfangen, um wirklich erklären zu können.

Ganz recht, jede wirkliche Ursache ist, wie das Wort schon sagt, ein Anfang in der Kausalreihe. Und liegt nicht eben darin nach Kants allgemein anerkannter Bestimmung das Vermögen der Freiheit? Die Kausalität braucht die Freiheit, denn sie braucht die Beschränkung; sie lebt nur in der Beschränkung. Der Kausalnexus ist das unfruchtbarste Ding von der Welt, wenn er nicht immer wieder abgebrochen wird. Mit jeder Kausalerklärung schneiden wir die Kausalreihe ab, setzen wir Anfänge.

Ja, setzen wir Anfänge; aber diese Anfänge, aus denen wir eine Wirkung als Ende herleiten, sind in Wahrheit wieder Wirkung, Ende von rückwärts liegenden Kausalreihen.

Gewiss, aber auch die Wirkung, das Ende, das wir aus jenen Anfängen herleiten, ist wieder Anfang vorwärts liegender Kausalreihen. So stehen beide Seiten gleich. Wir setzen den Anfang und setzen das Ende und damit in Wahrheit Ursache und Wirkung. Die unendliche Kausalreihe gibt weder eine Ursache noch eine Wirkung, weil sie alles in einem gibt.

Wir setzen die Ursache? Der Naturforscher, der Arzt, der technische Erfinder, auch der Historiker — sie werden alle dir schöne Augen machen, wenn du ihnen sagst, dass sie die Ursachen nach Gutdünken bestimmen.

Und doch tun sie's; d. h. aber nicht: sie erfinden, erdichten die Ursache — das sei allen furchtsamen Kindern und billigen Spöttern geantwortet —, sondern sie wählen sie aus der Unendlichkeit gegebener Vorerscheinungen, und sie wählen je nach ihrem Interesse und ihrer Methode verschiedene Ursachen — haben wir's nicht vorhin bei der Felsensprengung im Newyorker Hafen gesehen, wie jeder Zuschauer dafür eine andere Erklärung hatte, jeder Beruf seine besondere Kausalität mitbringt, jeder eine andere ihm wichtige Ursache wählt? Vor Jahren schenkte ich einer grossen deutschen Bibliothek ein Buch, für dessen Abfassung ich sie

zuletzt benützt hatte. Als ich dem dankenden Direktor noch andere Bibliotheken nannte, die mir dafür dienlich gewesen waren, freute er sich, dass er nun auch die Geschichte des Buches kenne. Dem Bibliothekar war die Geschichte des Buches die Reihe der dafür benützten Bibliotheken. Ein Buch liegt auf dem Tisch mit dem Titel: „Kritik der reinen Vernunft". Wessen Werk ist dies? Und es meldet sich ein ehrsamer Buchbindermeister. Hat er denn Unrecht? Durfte nicht auch eine Gans sich blähen als Ursache der „Kritik der reinen Vernunft", da eine ihrer Federn in Kants Hand das Unvergängliche niederschrieb?

Aber es hätte schliesslich auch eine Feder von einer anderen Gans sein können, die in Kants Hand niederschrieb.

Es hätte auch ein anderes Buch sein können, das da niedergeschrieben wurde. Wir wählen die Wirkung, wir wählen die Ursache nach der immer relativen Wichtigkeit. Im tonlosen Geschehensverlauf akzentuieren wir Erscheinungen und drehen sie einander zu als Ursache und Wirkung. Wir erst heben Ursache und Wirkung aus dem Marsch der Geschehensreihen heraus, in dem alles Ursache und alles Wirkung sein könnte. Wir können die Kausalreihe nur brauchen, wenn wir sie vorwärts und rückwärts abschneiden können. Wir schneiden die Wirkung heraus und zu ihr eine entsprechende Ursache. Die Erhaltung der Energie und der Masse ist für uns Messungsprinzip, das sich bewährt eben vermöge der Konstanz körperlicher Erscheinungen. Die Gleichheit der Ursache und Wirkung beruht auf unserm Ansatz, der selbst auf tiefstem Bedürfnis und Erlebnis beruht und dem Rhythmus der konstanten und darum stets ausgleichenden Naturbewegungen entspricht. Und wir nehmen den Rhythmus dynamisch und müssen zur Aktion eine entsprechende Reaktion, zur Reaktion die entsprechende Aktion denken, zum Tun ein Leiden, zum Leiden eine Schuld, zur Schuld eine Busse. Der Gedanke der Vergel-

tung widerspricht nicht dem Kausalsinn, sondern entspricht ihm am allertiefsten, entspricht dem Bedürfnis des Ausgleichs von Ursache und Wirkung. Sieh dir den Schuldbegriff an: ein unbestreitbarer Kausalbegriff, und einer, der die Willensfreiheit in sich fordert nach dem Zugeständnis selbst der Deterministen, die ihn eben darum aufheben wollen. So ist's also Lüge, dass die Kausalität die Freiheit aufhebt; sie enthält vielmehr die Freiheit ebenso auf der Seite der Ursache, wie sie die Notwendigkeit enthält auf der Seite der Wirkung. Schuld ist die freie Ursache des Bösen, und ursprünglich war die Schuld eins mit der Ursache in der αἰτία. Und in dem ältesten Fragment einer Naturphilosophie, das uns erhalten, bei Anaximander, wird das Weltgeschehen aus Schuld und Busse erklärt, und der Trieb zu vergelten, den Schuldigen zu suchen war, wie die Sprache bezeugte, schon eine urälteste Grundform des Kausaltriebs. So tief wurzelt gerade die Kausalität in der Freiheit, die ihr nach der fable convenue widersprechen soll.

Man hat eben einst die Ursachen personifiziert, indem man sie als Schuld nahm; jetzt aber fasst man sie reiner ohne Freiheit.

Jetzt allerdings entpersonifiziert man die Ursachen und sogar die Personen selber, indem man ihnen die Schuld nimmt; man fasst jetzt die Ursachen so rein, dass sie aufhören Ursachen zu sein und Wirkungen werden. Man sieht in allem, auch in den Menschen nur Wirkungen. Dann allerdings kann man auf die Freiheit verzichten, weil man auf die Ursache verzichtet hat. Denn im strengen Begriff der Ursache liegt die Fähigkeit, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, und das heisst die Freiheit.

Aber indem wir etwas als Ursache setzen, wollen wir doch nicht sagen, dass es durchaus frei und nicht auch abhängig, nicht auch Wirkung sei.

Gewiss, und indem wir etwas als Wirkung setzen, wollen

wir auch nicht sagen, dass es nur abhängig, nur Wirkung und nicht auch Ursache sei. Schon die Gleichheit von Ursache und Wirkung besagt, dass die Kausalität nicht um ein Haar mehr Gebundenes wie Bindendes fordert. Es ist nackte Willkür, blinder Fanatismus, dem unser ganzes Zeitalter verfallen war, wenn es aus der Kausalität nur die Determiniertheit der Welt, die passive Seite, die allgemeine Abhängigkeit, die Notwendigkeit herauslas und nicht auch die determinierende Kraft, die Freiheit. Die Kausalität gibt die natura naturata nur mit der natura naturans. Selbst der Materialist kann sich mit der natura naturata nicht begnügen, kann den Stoff nicht ohne Kraft denken. Wir können eher noch die Ursache grösser denken als die Wirkung wie umgekehrt; wir können eher noch ein Aktivum ohne Passivum, wenigstens ein Intransitivum, ein Subjekt ohne Objekt denken, als ein Objekt ohne Subjekt, ein Passivum ohne Aktivum.

Ja, im Ganzen der Welt, aber im Einzelnen ist doch alles abhängig, notwendig.

D. h. im Einzelnen gibt's nur Wirkung und keine Ursache?

Doch die Ursache ist nach der Kehrseite wieder Wirkung.

Und die Wirkung ist nach der Kehrseite wieder Ursache.

Die Ursache ist nur perspektivisch Ursache, nur ein für die abspaltende, individualisierende, spezialisierende Betrachtung herausgegriffener Anfang der Kausalreihe.

Die Wirkung ist nur perspektivisch Wirkung, nur ein für die spezialisierende Betrachtung herausgegriffenes Ende der Kausalreihe.

Die Ursache ist nicht realiter selbständig und frei.

Die Wirkung ist nicht realiter abhängig und gebunden.

Doch, sie ist's.

Siehst du an ihr Band und Zwang? Du siehst nur Nachfolge, wie bei der Ursache nur Vorangehen. Die Wirkung

kann nicht gebundener sein, als die Ursache bindend ist. Dies ist die erste Form, in der die Kausalität Freiheit enthält. Sie fordert genau so viel Ursache wie Wirkung und damit soviel determinierende Kraft, soviel Aktivität wie Passivität und Notwendigkeit.

Aber damit ist nur das Quantum des Aktiven, Freien im Ganzen gesetzt, doch nicht im Einzelnen. Das aktive Prinzip, das Komplement der Notwendigkeit, das Gegengewicht der Weltabhängigkeit, die Weltursache könnte im Unendlichen oder im Weltanfang wohnen und die ganze Welt die Wirkung dieser Ursache, das Bedingte dieser Bedingung, die ganze Welt demnach nur determiniert sein.

Ganz recht, es könnte so sein; nur gehören Atlasschultern dazu, die Welt zu tragen; nur göttliche Kraft könnte die Ursache solcher Welt sein, da die Ursache nicht kleiner sein darf als die Wirkung. Und darum wiederhole ich: die Prädestinationslehre ist der einzig konsequente Determinismus, der aber in der göttlichen Freiheit sich selber paralysiert. Dem Frommen mag er genügen, dem Weltkind nicht und am wenigsten dem Naturforscher. Er kann die Welt nicht als Ganzes brauchen, nicht als eine unlösbare Kette der Abhängigkeit, durch die die Welt e i n Ding und e i n Geschehnis wird, nicht als geschlossene, determinierte Masse, er muss spezialisieren, und er muss die determinierenden Kräfte, die Ursachen in den Welterscheinungen suchen. Die Abhängigkeit der Welt ist doch unausdenkbar, wenn nichts da ist, von dem sie abhängt; also muss das, von dem sie abhängt, entweder in oder ausser der Welt liegen. Die Notwendigkeit lebt nur mit ihrem Gegensatz, der Freiheit, sei es getrennt, sei es vereint. Was würdest du zu einem Staat sagen, der geknechtet heisst, ohne dass er einen Herrn hat?

Dann müssen die Bürger einander Knechte sein.

Dann müssen sie aber auch einander Herren sein. So müssen auch die Welterscheinungen gegeneinander ebenso

souverän wie untertänig sein, soviel verursachende Kraft wie abhängige Wirkung enthalten. Mit der Wirkung muss der Naturforscher und jeder, der erklären will, auch die Ursache spezialisieren. Und so wiederholt sich im Einzelnen die Forderung der Gleichheit von Ursache und Wirkung, damit von Freiheit und Notwendigkeit.

Aber die Freiheit löst sich wieder in Notwendigkeit, die Ursache wieder in Wirkung auf. Denn die Kausalität besagt eben mehr, als du ihr zuschreibst; sie bedeutet nicht nur das Verhältnis von Ursache und Wirkung, sondern auch die unendliche Kausalreihe, und als solche zeigt sie sich gerade in den speziellen Welterscheinungen.

Mit der speziellen Bestimmung der Ursache wird ja aber die Kausalreihe, die ins Unbestimmbare läuft, abgeschnitten. Wir können nicht das ganze Kausalnetz heraufzerren, wir können die Welt nicht nur als Kette der Wirkungen ansehen, wir müssen das Gleichgewicht von Ursache und Wirkung auch im Einzelnen der Welt wiederfinden, auch innerhalb der Welt verursachende Kräfte, Geschehnisanfänge anerkennen. Der absolute Kausalnexus ist einfach der Tod der Wissenschaft wie der Praxis; denn er würde fordern, jedes Einzelne stets nur aus der allgemeinen, indifferenten, unfassbaren Gesamtheit aller positiven und negativen Bedingungen abzuleiten. Jede wirkliche Kausalerklärung ist ein Widerspruch gegen die absolute Kausalität, ein Abreissen des Kausalnetzes. Wir können die Kausalität nur brauchen, indem wir sie beschränken, indem wir beständig Anfänge der Kausalreihe setzen, Quellpunkte des Geschehens als freie Ansätze fassen. Und dies war die zweite Form, in der die Kausalität Freiheit zulassen muss: die Kausalität als Kausalnexus lebt nur durch ihre Beschränkung, d. h. durch Setzung der Freiheit.

Wenn wir sie auch beschränken müssen, darum können wir doch die absolute reale Kausalität anerkennen.

Wenn wir sie überhaupt nur fassen könnten! Aber die Bedeutung der Kausalität liegt nur in der beständigen Möglichkeit der Verknüpfung, nicht in der Realität absoluter Verknüpftheit. Gesetzt, sie wäre da, so könnten wir sie gar nicht spüren, und darum ist die absolute Kausalität ein Phantom. Gesetzt, ein kausaler Faden ginge durch alle Dinge, wir könnten ihn nimmermehr fassen. Wenn alles verknüpft ist, so kommt's auf dasselbe heraus, als ob alles gelöst ist. Sagst du: alle Dinge sind einander nahe, so könntest du geradesogut sagen: alle Dinge sind einander fern; denn wonach messen wir die Nähe, wenn nicht an der Ferne? Gibt's keine Gelöstheit, dann gibt's auch keine Verknüpftheit — wohlgemerkt, für unsere Erkenntnis. Das absolut Gleiche an allen Dingen fassen wir nicht; wir fassen nur Unterschiede. Wir fassen eben die Notwendigkeit nur an der Freiheit. Und darum wiederhole ich: die Kausalität als Kausalreihe lebt nur in ihrer Beschränkung.

Aber warum sollen wir die Kausalität in allen Dingen nicht ebenso gut wahrnehmen wie Raum und Zeit in allen Dingen?

Umgekehrt: Raum und Zeit in allen Dingen beweisen gerade, dass Kant recht hat und wir sie nicht wahrnehmen, sondern den Dingen geben. All unser Wahrnehmen ruht auf Empfinden von Reizen als Unterschieden. Wie soll uns das völlig Gleiche reizen? Die absolute Kausalität ist unfassbar. Uebrigens stehen Raum und Zeit der Unterschiedlichkeit noch näher als die Kausalität; denn sie sind principia individuationis; sie trennen, die Kausalität aber verbindet. Der Raum ist uns auch nicht Form aller Dinge, sondern nur der äusseren, und die Zeit trägt in der verschiedenen Dauer die Unterschiedlichkeit und im Gedanken der Ewigkeit ihre Aufhebung in sich. Es gibt Grade der Zeitdauer, aber nicht Grade der Notwendigkeit; sie hat ihren Unterschied nur an der Freiheit. Gesetzt aber, die Kausalität wäre real, die Ver-

knüpftheit läge wirklich in den Dingen, so wäre sie für uns tot, wenn wir sie nicht noch einmal realisieren, wenn wir nicht verknüpfen. Ob die Kausalität in den Dingen ist oder nicht, sie lebt nur durch unsere Handlung, durch unser Bewusstsein.

Aber die beständige Möglichkeit der Verknüpfung setzt doch den Faden in den Dingen voraus.

Die Möglichkeit der Verknüpfung setzt gerade ihre Nichtwirklichkeit für uns, die Möglichkeit auch der Lösung voraus. Gerade weil die Verknüpftheit nicht real sich aufdrängt, weil die Dinge sich ebenso gelöst wie gebunden auffassen lassen, darf man die Verknüpfung mehr oder weniger weit treiben, die Kausalreihe früher oder später abbrechen.

Ich denke, die Kausalität hat keine Unterschiede?

Keine Unterschiede in sich, nach der Intensität, keine Grade, wohl aber Unterschiede nach der Extensität, nach aussen hin, d. h. sie hat ihren Unterschied nur an ihrem Gegensatz, d. h. die Verknüpfung begrenzt sich an der Lösung. Es ist von schlagender Bedeutung, dass wir das logische Recht haben, die Kausalreihe mehr oder minder weit auszudehnen. Der Politiker wird eine Erscheinung aus einer näheren Ursache erklären, der Historiker aus einer entfernteren, der Biologe wird weiter zurückgreifen, der Geologe noch weiter und noch weiter der Astronom, am weitesten der Metaphysiker — und das Wunderbare! sie können alle recht haben. Und nun die gewichtige Konsequenz, durch die wir zu einer dritten Form kausaler Freiheit kommen: Wenn es weder möglich noch nötig ist, den Kausalnexus zu vollenden, wenn man logisch berechtigt ist, die Kausalreihe früher oder später abzubrechen, die Verknüpfung mehr oder weniger weit zu treiben, dann muss man auch logisch berechtigt sein, überhaupt nicht zu verknüpfen.

Was willst du damit sagen?

Wenn man für eine Erscheinung die Ursache näher oder

entfernter von ihr suchen darf, dann darf man sie auch in der Erscheinung selber suchen, dann kann sie auch mit der Erscheinung zusammenfallen, d. h. die Erscheinung kann als eigene Ursache, als frei betrachtet werden.

Nein, das geht nicht; für jede Erscheinung muss eine andere als Ursache betrachtet werden: so fordert's die Kausalität.

Wo steht das geschrieben? Die Kausalität verlangt nur, dass die Wirkung eine Ursache habe; dass beide ebenso real verschieden sein müssten, wie sie formal, logisch verschieden sind, dass beide sich auf verschiedene Erscheinungen verteilen müssten, darüber sagt sie nichts. Die Kausalität verhält sich der Erscheinungsdistanz gegenüber völlig indifferent; sie verstattet, sowohl die nächsten wie die entferntesten Erscheinungen als Ursache und Wirkung aufzufassen.

Aber nicht, dieselbe Erscheinung als Ursache und Wirkung aufzufassen.

Tust du es denn nicht? Fassest du nicht jede Erscheinung sowohl als Ursache wie als Wirkung auf? Siehst du also nicht, dass die Kausalität formal ist, keine Erscheinung real behaftet als Ursache oder Wirkung und über die reale Erscheinungsdifferenz nichts aussagt? Wenn Ursache und Wirkung nun doch in einer Erscheinung zusammenfallen können, wenn Kausalität nun doch keine reale Trennung beider fordert, wenn dieselbe Erscheinung sowohl Ursache wie Wirkung sein kann, warum soll sie beides nur für anderes und nicht für sich sein können? Wenn du methodisch dasselbe Recht hast, die Erscheinung A durch ihre letzte Vorerscheinung B wie durch ihre vorletzte Vorerscheinung C oder sonst durch einen ihrer Vorläufer zu erklären, so hast du auch das Recht, sie durch sich selber zu erklären; denn der Schritt von B zu A ist nicht grösser als der Schritt von C zu B. Wenn die Kausalerklärung einer Erscheinung

beliebig hinauswandern oder ihr näherkommen kann, so kann sie auch auf der Erscheinung selber stehen bleiben.

Doch es ist ein Unterschied, ob ich A durch A oder durch B oder C erkläre. Die Erklärung einer Erscheinung durch sich selber ist unfruchtbar.

Unfruchtbar — das ist's! Nicht als Logiker hast du Bedenken, sondern als Praktiker, der eine Erscheinung gewinnen, beherrschen will und dazu ihre Fremdbewegung braucht. Hierin liegt Trieb, Recht und Grösse der mechanistischen Anschauung und zugleich ihre Einseitigkeit. Denn wie namentlich für die Technik die Erklärung durch Fremdbewegung, so kann namentlich für die Moral die Erklärung durch Selbstbewegung, durch Freiheit fruchtbar sein. Logisch berechtigt aber — darum allein handelt es sich hier — sind beide Erklärungsweisen. Es ist nicht entfernt abzusehen, warum die Selbstbewegung weniger der Kausalität entsprechen soll als die Fremdbewegung. Die Kausalität verlangt nur, dass eine Ursache und eine Wirkung da seien; wo sie aber sind, ob mehr oder minder getrennt oder vereint, darüber sagt sie nichts. Wenn du der Natur überhaupt nicht bloss transzendente, sondern auch immanente Ursachen zusprichst, so musst du auch im Einzelnen zu äusseren, fremden auch innere, eigene Ursachen anerkennen. Es ist doch nicht entfernt abzusehen, mit welchem Recht du einer Erscheinung nur verursachende Kraft für anderes, aber nicht für sich selbst zusprichst. Und dies ist die dritte Form, in der die Kausalität Freiheit zulässt, ja fordert: die Kausalität ist so gut immanent wie transzendent, sie entfaltet sich so gut in der Selbstbewegung wie in der Fremdbewegung; was Ursache für anderes sein kann, muss es auch irgendwie für sich selbst sein können. So liegt die Freiheit dreifach in der Kausalität: 1. in der Ursache als solcher, die frei ist, wie die Wirkung abhängig ist, 2. im Anfang jeder Kausalreihe, den wir setzen müssen, da die Kausalität uns nur in der Beschrän-

kung fassbar und brauchbar ist, 3. in der Selbstbestimmung, ohne die es keine Fremdbestimmung gibt. Man hat die Kausalität völlig verkannt, indem man sie einseitig nur als mechanisch, als continuierlich, als transzendent verstand; denn sie ist zugleich nach der andern Seite 1. dynamisch, 2. diskret, 3. immanent, d. h. wir müssen 1. bewegende Kräfte annehmen so gut wie bewegte Stoffe, 2. Bewegungsanfänge, bestimmte Ursachen so gut wie Bewegungsenden, bestimmte Wirkungen, 3. Selbstbewegungen so gut wie Fremdbewegungen. Dies sind die drei Zugänge der Freiheit: die Kraft, der Anfang, das Selbst der Bewegung, die zusammen auf einen Punkt hinführen, da sie der Kantischen Bestimmung der Freiheit entsprechen als dem Vermögen eine Reihe von Bewegungen von selbst anzufangen.

Aber ist denn diese Freiheit nicht bloss perspektivisch statt wirklich? Ist nicht die Scheidung von Kraft und Stoff, ist nicht die Abschneidung der Kausalreihe, die Setzung von Bewegungsanfängen, ist nicht die Scheidung von Ursache und Wirkung in der immanenten Kausalität blosse Abstraktion?

Ist die Freiheit Abstraktion, dann ist's auch die Notwendigkeit. Kraft, Bewegungsanfang, Ursache sind genau so perspektivisch und genau so wirklich wie Stoff, Bewegungsende, Wirkung. So stehen beide Seiten, Freiheit und Notwendigkeit sich gleich. Die Notwendigkeit steht und fällt mit ihrem Gegensatz, der Freiheit.

Aber heisst denn der Gegensatz der Notwendigkeit bloss Freiheit? Er heisst ja auch Zufall. Und dies ist mein letztes und schwerstes Bedenken: durch die Freiheit hebst du die Notwendigkeit auf, und damit setzest du den Zufall auf den Thron. Denn was ist die Freiheit anderes als der Zufall? Indem du die Erscheinungen von der kausalen Verknüpfung frei setzest, machst du sie zufällig. Der freie Wille ist kausal unabhängig, damit unbegründet, damit unberechenbar,

d. h. er ist der Zufall. Die Wissenschaft aber lebt davon, zu begründen, zu berechnen, den Zufall auszurotten. Der Glaube an den Zufall ist das Extrem der Unwissenschaftlichkeit. Nur auf dem Grabe der Wissenschaft also kann dein freier Wille wachsen, dieser leibhaftige Zufall. Aber man wird ihn nicht wachsen lassen; gäbe es freien Willen, so müsste man ihn schleunigst einsperren. Denn das liberum arbitrium indifferentiae ist das gefährlichste Ding von der Welt, ja es ist, wie Schelling sagt, die Pest aller Moral. Da die Entscheidungen des freien Willens unbegründet und unberechenbar sind, so wird das Handeln des Menschen zum Lotteriespiel. Kein Mensch ist mehr des andern und seiner selbst einen Augenblick sicher; denn dem liberum arbitrium kann jeden Augenblick das Mörderischste einfallen, und die Menschen könnten nur beten: befreie uns vom freien Willen, von diesem Damoklesschwert!

Sonderbar! Und ich hörte schon Menschen beten: befreie uns von diesem Geschick! Nimm dieses Verhängnis von uns! Gleicht nicht das Damoklesschwert eher dem Fatum? Glaubst du, dass der Zufall grausamer ist als die Notwendigkeit, der Galeerensträfling glücklicher als der Lotteriespieler, Kassandra heiterer als der, der vor dem Unberechenbaren nicht nur mit Furcht, sondern auch mit Hoffnung steht?

Doch mit dem Geschick kann man sich abfinden; das Notwendige ist verlässlich; denn es ist berechenbar.

Doch mit des Geschickes Mächten ist kein ew'ger Bund zu flechten. Kann nicht das Notwendige ebenso wechselnd sein wie der Zufall, der Zwang ebenso wechselnd wie der freie Wille? Auch der Determinist findet nicht alles berechenbar und doch alles notwendig. Die Berechenbarkeit liegt im Konstanten, nicht im Notwendigen.

Aber das Notwendige ist konstanter als das Nichtnotwendige.

Nicht immer! Doch gesetzt, es wäre so: liegt denn in

der Konstanz und Berechenbarkeit immer ein Vorzug? Dann müsste es heissen: werdet wie die Steine! denn sie sind am konstantesten und berechenbarsten. Und tötet das Genie! denn es ist am unberechenbarsten, weil es am freiesten ist.

Aber im Genie ist doch nichts Zufälliges.

Bravo! Nun hast du selber über dein Bedenken die Schlinge geworfen, nun hast du dich verraten, dass du selber nicht Freiheit und Zufall eins setzest. Und allerdings, darin hat Schelling recht: „Wenn Freiheit nicht anders als mit der gänzlichen Zufälligkeit der Handlungen zu retten ist, so ist sie überhaupt nicht zu retten."

Aber Freiheit und Zufall sind doch beide der Gegensatz zum Notwendigen.

Gott und Tier sind beide Gegensatz zum Menschen und doch nicht identisch.

Vom Standpunkt der Notwendigkeit aus ist doch alles andere bloss zufällig.

Vom Standpunkt der Griechen sind alle andern Menschen Barbaren; sind wir's darum? Vom Standpunkt der Gänse sind alle andern Wesen Nichtgänse; fühlst du darum dein Wesen ausgeschöpft durch die Bezeichnung Nichtgans? Jenem Negersklaven, der den freien Neger verhöhnt, dass er keinen Herrn habe, war die Freiheit einfach die Herrenlosigkeit. Man kann alles in der Welt vom Standpunkt seines Gegensatzes aus als blosses Negativum hinstellen. Man kann das Endliche als blosse Negation, Beschränkung des Unendlichen, man kann aber auch (wie Dühring) das Unendliche als blosse Negation des Endlichen fassen. Omnis determinatio est negatio, sagt Spinoza. Aber wenn man Ernst daraus macht, dann ist das bestimmteste Individuum am meisten Null, die scharfgeprägteste Persönlichkeit die leerste. Jedes Merkmal, das den Inhalt des Begriffs bereichert, mindert seinen Umfang, hat also seine negative Kehrseite. Wer die Freiheit als Nicht-Notwendigkeit mit dem Zufall identi-

fiziert, der versteht die Freiheit nur nach ihrer negativen Kehrseite. Unsere Deterministen tun es; sie sehen im Freien nur das Indeterminierte, und leider lassen sich auch die Verfechter der Freiheit als blosse Indeterministen ganz ins Negative einfangen. Sie berufen sich alle in blinder Täuschung für den negativen Begriff der Freiheit auf den Sprachgebrauch — du aber wirst dich erinnern, dass uns alle Sprachforscher, die wir befragten, einen sehr positiven Begriff des „Freien“ im Sinne des Eigenen oder des Beliebens festlegten.

Und ist der Zufall etwa ein negativer Begriff, oder gibt's etwas positiv Zufälliges?

Zufall ist wieder ein perspektivischer Begriff, ein relativer; er ist das Residuum der immer unvollendeten, beschränkten Notwendigkeitsbetrachtung; er ist der Schatten zu dem Lichte der Notwendigkeit. Der Schatten ist irreal; der Schatten wechselt mit der Beleuchtung. Der Zufall ist der fremde Einschlag in eine gerade verfolgte Kausalreihe. Was aber fremder Einschlag ist, wechselt je nach der Kausalreihe, die gerade verfolgt wird und so in Beleuchtung steht. So kann dasselbe unter einem Gesichtspunkt zufällig sein, das unter anderm notwendig ist. Der Zufall ist also nicht einfach ein geächteter Freibeuter in der Wissenschaft, sondern gegeben mit der praktisch immer geforderten Beschränkung, Spezialisierung, Auswahl der Kausalreihen. Zufällig ist nie ein Geschehnis als solches, sondern immer nur im Zusammentreffen mit einer gerade verfolgten Kausalreihe. Zufällig ist das unverknüpfte Geschehnis; unverknüpft nicht absolut, sondern mit der gerade in Betrachtung stehenden Kausalreihe, also das relativ unkausale Geschehnis.

Unverknüpft, unkausal, grundlos ist ja aber auch, was aus freiem Willen geschieht — wodurch unterscheidet es sich also vom Zufälligen?

Im Zufälligen liegt ein Aussetzen der Kausalität.

Im freien Willen doch auch.

Das eben ist der Irrtum der Deterministen, die blind sind gegen die eigene, innere Kausalität. Im freien Willen liegt nur ein Aussetzen der fremden, äusseren Kausalität. Der Zufall ist unkausal, der freie Wille aber ist so gut kausal wie die Notwendigkeit. Die Selbstbestimmung ist so gut kausal, wie die Fremdbestimmung.

Aber es fehlt doch das kausale Band bei der Selbstbestimmung.

Wie bei der Selbstbeherrschung die Knute fehlt. Wer's nur von aussen ansieht — und unsere Deterministen betrachten nur von aussen, sehen alles nur als Anderes, Fremdes, aus dem vis-à-vis —, nur der vermisst bei allem, das sich selbst bestimmt, das Bestimmende und setzt darum die Selbstbestimmung gleich der Unbestimmtheit, dem Zufall. Die Deterministen machen den Determinismus schon zur petitio principii, indem sie nur die Fremdbestimmung anerkennen und alles andere als Unbestimmtheit, Zufälligkeit in den Abgrund werfen. Und die unglückliche Parteibezeichnung Deterministen und Indeterministen bestärkt sie in diesem Wahn. Von aussen allerdings gleicht das sich selbst Bestimmende dem Unbestimmten. Wer aber von innen schaut, und das tut jeder, der da lebt, in sich erlebt, sieht den Unterschied. Oder bedeutet es dir wirklich dasselbe: was freiwillig und was zufällig geschieht? Sollen wir den Deterministen bei dieser Synonymität behaften? Frage ihn aufs Gewissen, ob er denn ehrlich glaubt, das liberum arbitrium getroffen, den freien Willensakt beschrieben zu haben, wenn er ihn als Zufall bezeichnet? Das Erlebnis widerspricht, das von Zufall so wenig weiss wie von Zwang und doch allein zuständig ist. Der Determinist macht sich absichtlich blind gegen das Erlebnis, wenn er das, was ich als mein Eigenstes erlebe, den freien Willensakt, als mir Fremdes, als Zufall hinstellt.

Aber es ist doch grundlos wie der Zufall.

Du könntest geradesogut den, der statt dem äusseren Gesetz nur seinem eigenen Gewissen folgt, sittenlos nennen.

Aber in der Unverknüpftheit steht doch das Freie dem Zufälligen nahe; das Notwendige ist weiter begründet und dadurch vernünftiger.

Findest du Buridans Esel geistreicher, wenn er deterministisch verhungert, als wenn er indeterministisch frisst?

Spotte nicht, das Freie ist doch weniger begründet als das kausal Abhängige, Bedingte.

Im Gegenteil. Das Freie ist tiefer begründet als das Bedingte, Abhängige. Freiheit ist eine Eigenschaft, eine Fähigkeit, die dem Wesen selber zukommt; Abhängigkeit, Zwang ist nur ein Zustand, und Zufälligkeit nur ein Verhältnis. Sie stufen sich ab als Attribut, Accidenz und Relation. So kann man mit mehr Recht die kausale Abhängigkeit zum Zufall stellen, und tatsächlich hat ja die ältere Philosophie, noch Kant gerade das Bedingte als das Zufällige bezeichnet. Die fremde Bestimmung, die äussere Ursache, der Zwang ist für das betroffene Wesen selber ein Zufall. Das mechanische Weltgeschehen ist so ein fortgesetzter Zufall, und so hat man schon früh gerade die mechanische Weltauffassung ausdrücklich als Zufallslehre gekennzeichnet. Ob man, wie Kant, den Zufall als Gegensatz zur Unbedingtheit setzt, oder, wie Hegel, als Gegensatz zum Wesen, oder, wie Lotze, als Gegensatz zum Zweck, in jedem Falle rückt das mechanisch Bedingte auf die Seite des Zufälligen, und konsequenterweise lässt auch der moderne Entwicklungsmechaniker Roux das Leben „aus zufälligen Variationen des irdischen Geschehens" entstehen und Gestaltungen noch „sich fortwährend aus zufälligen Bedingungen erzeugen". Und allerdings: die Veränderung nur auf Grund äusserer Ursache ist nicht in dem Wesen selber, in dem sie geschieht, begründet, und ist der

Gegensatz zu immanenter wie teleologischer Kausalität, und darin zufällig.

Aber ich denke, du willst nicht einseitig negativ, nicht nur nach dem Gegensatz bestimmen?

Ganz recht, und darum will ich auch die mechanische Kausalität nicht mit dem Zufall einssetzen; nur verlange ich von den Deterministen mit gleichem, ja mit mehr Recht dasselbe für den freien Willen. Weil er ihrer einseitigen Kausalität nicht entspricht, fällt er noch nicht in den unkausalen Zufall. Freier Wille und mechanische Notwendigkeit unterscheiden sich als aktive und passive Kausalität, und das Aktive gehört mindestens ebenso sehr zur Kausalität wie das Passive.

Doch nun eine gewichtige Frage! Zugestanden, es gibt Aktivität, Kraft, Ursache —

wenigstens so gut wie es Passivität, Stoff, Wirkung geben soll.

Aber ist dir denn all jenes identisch und eins mit der Freiheit?

Nein.

Wie also kannst du mit Aktivität, Kraft, Ursache schon die Freiheit gegeben finden?

Sie sind auch nicht verschieden von ihr.

Das verstehe wieder, wer kann! Nicht eins und nicht verschieden, nicht real und nicht irreal sollen diese Begriffe sein — was in aller Welt sind diese Nebelwesen?

Sie sind eben nur mehr oder minder verschieden, d. h. Kraft und Ursache, die wieder die hierin nicht einigen Naturforscher relativ scheiden mögen, sind nur Möglichkeiten, allgemeine Anlagen der Freiheit, die ihre höhere Spezialisierung ist. Sie sind im Anorganischen die Vorstufen zu dem, was die Freiheit im Menschen ist.

Aber dann sind sie doch real so gut wie deine Freiheit.

Ja, sie sind real, aber sozusagen nicht als das, was sie

sind. Die Kraft ist real, aber als Kraft, d. h. in ihrer Abscheidung vom Stoff ist sie blosse Abstraktion. Und ebenso die Ursache in ihrer Abscheidung von der Wirkung. Und darum ist die Kausalität für das Anorganische nur Sache der abstrahierenden Betrachtung, Erkenntnisgesetz, nicht Weltgesetz.

Aber ist's denn mit der Freiheit anders? Ist sie nicht auch nur Abstraktion?

Nein, diese Freiheit gehört zum Realsten in der Welt. Im Organischen — so sahen wir ja — tun sich jene Gegensätze von Kraft und Stoff, von Aktivem und Passivem, von Selbstständigem und Abhängigem erst wirklich auf, im Organischen erst wird die Kausalität Wirklichkeit, und im Aufstieg der Wesen vertiefen sich die Gegensätze zu immer schärferer Realität, bis sie in der Menschenbrust als Wille und Zwang, als Freiheit und Notwendigkeit bewusst werden. So kann man geradezu von einer kausalen Polarität sprechen, die sich im Organismus entfaltet. Je mehr Herrschaft, desto mehr Dienstbarkeit; je mehr Wirkung, desto mehr Ursache. Je grösser der Zweck, um so grösser die Mittel; je höher unsere Freiheit ausgreifen soll, um so gehorsamer müssen unsere Glieder, unsere Organfunktionen sein. Der Organismus baut sich seinen Mechanismus, und, so zeigte sich's, der Organisationsprozess schreitet fort, erst erlebend im organischen Wesen selbst, als Herrschaft des Willens über die Glieder, dann praktisch formend als Mechanisierung der Umwelt, endlich theoretisch deutend als Mechanisierung der Welt. Aber vergesset es nimmermehr: der Mechanismus ist der Ausbau des Organismus, die passive Kausalität fordert ein aktives Komplement, und die Weltknechtschaft hängt an der Geistesfreiheit.

Der entfesselte Mensch

Da ist ein junger Fischer, der zum erstenmal ein kleines Netz auswirft. Und er fängt einen Fisch und eilt freudig nach Hause, sein Netz zu vergrössern. Und je grösser das Netz, desto reicher der Fang. Und er denkt: könnte ich mein Netz nur so gross machen, ich würde das Meer ausfischen und wäre der Krösus der Erde. Und er vergrössert sein Netz, bis es im Schwergewicht ihn hinabzieht in die Fluten.

Das ist eine dumme Geschichte!

Nun gut, er soll nicht versinken. Aber nun stellt er, wie manche Inselfischer, auch Netze auf dem Lande auf, Zugvögel zu fangen. Und wie es dereinst die griechischen Jäger machten, hängt er Fallnetze aus für die Tiere des Waldes. Und wie einst Gladiatoren taten, wirft er auch Feinden Netze über den Kopf und bindet sich Sklaven. Ach! er möchte die Welt im Netze fangen und schwingt die fangenden Maschen rings um sich her, bis er im Eifer des Schwingens das Netz sich über den Kopf wirft und nun selber gefangen sitzt.

Das ist noch närrischer!

Aber es ist das Bild des Deterministen! Die mechanische Kausalität ist das Netz, das der grösste Fischer des grössten Fischervolkes einst auswarf, um die Welt einzufangen für den Menschen, und das nun dem Menschen selber über den Kopf gefallen ist. Für die Herrschaft des Menschen über die Natur begründete Bacon die mechanistische Weltanschauung; aber aus dem Mechanismus für den Menschen ward der

Mensch als Mechanismus. Die Ausdeutung der Welt zu Wirkungen aus fremden Ursachen, durch Mittel, die mechanische Weltdeutung ist ein dringendes Erfordernis und ein unverlierbares Gut der Kultur; unsere reiche Praxis hängt daran. Aber die mechanische Deutung hebt sich selber auf, wenn sie absolut wird. Wenn wir über den Wirkungen den Wirkenden vergessen und ihn selber zur blossen Wirkung machen, so ist's eben, als ob die Spinne in ihrem Gewebe statt der Fliege sich selber fängt und fesselt. Aber dazu ist die Spinne viel zu klug; nur der Mensch, das hyperbolische Tier, kann sich so weit vergessen, dass er mit dem Kausalband seiner Erkenntnis schliesslich sich, den Erkennenden, selber bindet und, alles nach seiner technischen Produktion verstehend, schliesslich sich selber nur als Produkt versteht.

Soll sich der Mensch nicht kausal verstehen? Ist er nicht wirklich Produkt?

Doch er soll sich nicht nur als Produkt verstehen. Gewiss ist's das Grosse des Menschen, dass er sich selbst zum Objekt machen kann — aber darum hört er nicht auf, Subjekt zu sein. Gewiss kann sich der Mensch im Spiegel erkennen, aber er ist nicht im Spiegel, und er verschwindet auch im Spiegel, wenn er selber verschwindet.

Aber der Mensch als Produkt ist doch nicht Spiegelbild, sondern Wirklichkeit. Du musst doch nun einmal den Menschen aus seinen Eltern, seinen Ahnen, seinen Vorbedingungen erklären.

Ich muss? Dann muss ich auch den alten Goethespruch, den ich dir ersparen wollte, doch noch vom Stapel lassen:

Vom Vater hab ich die Statur, des Lebens ernstes Führen,
Vom Mütterchen die Frohnatur und Lust zu fabulieren;
Urahnherr war der Schönsten hold, das spukt so hin und wieder;
Urahnfrau liebte Schmuck und Gold, das guckt wohl durch die Glieder.

Sind nun die Elemente nicht aus dem Komplex zu trennen, Was ist denn an dem ganzen Wicht Original zu nennen? Soll ich nun Goethe danach kommentieren, und wo er ernst wird, an den Rand schreiben — Ursache: der Vater; wo er fabuliert — Erklärung: die Mutter; und immer, wo er Liebe besingt — Anmerkung: erbliche Belastung vom Urahn, und wenn er sagt: am Golde hängt, nach Golde drängt doch alles — aha! Die Urgrossmutter —

Das ist lächerlich.

Oder soll ich einfach schreiben „Rezept für Goethe: man nehme einen ernsten Vater, eine heiter schwindelnde Mutter, einen verliebten Grosspapa und eine eitle Grossmutter, rühre sie tüchtig durcheinander —

Das ist kindisch!

Aber warum?

Das heisst Goethe wie eine Kuh oder nein, wie ein Apothekerpulver erklären.

Aber ist's denn nicht eine Erklärung streng nach der beim Techniker, Apotheker, Viehzüchter bewährten Methode? Wie in aller Welt kannst du nach der mechanistischen Kausalität anders erklären, als indem du das Produkt aus den vorangehenden äusseren Faktoren zusammensetzest?

Aber ausser Eltern und Ahnen wirkten doch noch tausend andere Einflüsse zusammen.

Nimm 6375 Einflüsse — das wird wohl reichen, den „Komplex" Goethe zu erklären.

Die Bedingungen für Goethe sind überhaupt nicht aufzuzählen — es sind unendliche Imponderabilien.

Heisst das: Goethe ist überhaupt nicht mechanisch zu erklären? An Goethe scheitert die mechanistische Weltanschauung?

Ich meine nur: grob mechanisch ist er nicht zu verstehen.

Ich ahne: nur fein mechanisch will Goethe erklärt sein, weil eine Unendlichkeit von Bedingungen für ihn zusammenwirkte. So wäre denn glücklich Goethe abhängiger, unfreier als eine Trichine oder eine Heugabel. Aber du kannst dich retten: musste nicht auch gerade für jene Trichine oder diese Heugabel eine Unendlichkeit von Bedingungen zusammenwirken? Nun wähle: entweder ist Goethe unfreier als die niedersten Weltwesen, indem er mehr Produkt ist wie sie, oder sie sind wie er unendliches und d. h. schliesslich unerklärliches Produkt. Wo bleibt sein Vorzug?

Man muss eben bestimmte Bedingungen aus der Unendlichkeit herausgreifen.

Ich verstehe: der Vorzug Goethes vor einer Heugabel stammt eigentlich von seinen Eltern. Man muss eigentlich statt seiner seine Eltern bewundern, deren Produkt er ist. Aber seine Eltern haben doch ihre Eigenschaften von seinen Grosseltern, die also die Krone verdienen, aber sie sofort weitergeben müssen an die Urgrosseltern, und so wandert die Krone Goethes auf der Ahnenreihe rückwärts bis in die Affenverwandtschaft und kriecht dann herab zum Protoplasma und löst sich endlich auf in die ursprünglichen Gasmassen des Sonnensystems — wo bleibt da noch Goethe? Vor seinem Kammerdiener, sagt man, ist keiner ein grosser Mann. Ja, antwortet Hegel, weil der Kammerdiener ein Kammerdiener ist. Und so ist erst recht vor seiner Kindsmagd keiner ein grosser Mann. Aber ist der Mechanistiker nicht die Kindsmagd der Kindsmägde, da er alles nur aus der Ahnenwiege und aus den Urwindeln der Welt versteht und schliesslich den grossen Mann als Produkt seiner Bedingungen in Nichts auflöst?

In Nichts? Aber der grosse Mann ist doch da, so gut wie seine Bedingungen.

Aber er kann doch nicht mehr, nicht anderes sein als die ihn bedingenden Faktoren. Rein mechanisch ist er nie und

nimmer anderes als „der Komplex seiner Elemente“, und die Frage gilt ernsthaft: was ist denn an dem ganzen Wicht Original zu nennen? Original ist doch nun einmal, was eigene origo, origo in sich selbst hat; Original ist gerade, was nicht fremdes Produkt ist. Du kannst also nur wählen, ob du Goethes Originalität oder die mechanistische Auffassung preisgeben willst.

Du darfst den Ausdruck Original nicht pressen. Ich gebe zu: Originalität im vollen Sinne kann der Mechanistiker nicht anerkennen. Er nimmt original als originell.

D. h. Originalität ist Kuriosität, und Goethes Wert ist der eines Kauzes.

Originell ist mir nicht das Absonderliche, sondern das Neue.

Wie kann der Mechanistiker etwas wirklich Neues anerkennen? Er muss Galilei, Lavoisier und Rob. Mayer gehorchen. Wie kann aber bei Konstanz des Zustandes, der Masse und der Energie je etwas Neues herauskommen? Wenn jeder Körper für sich beharrt, bestimmt ist, so sind auch die gegenseitigen Veränderungen bei Konstanz von Energie und Masse zur Beharrung, Bestimmtheit und ewigen Wiederkehr verurteilt. Der Mechanismus als solcher beharrt: das ist heiliges Grundgesetz. Die Welt als Mechanismus ist ein Automat, der immer dasselbe Lied spielt.

Die Wiederkehr kann aber auch erst in Trillionen Jahren kommen.

Nun ja, das Lied ist ein bischen zu lang für unser kurzes Menschenleben; darum ist's doch immer das alte Lied.

Aber für uns ist es immer neu.

Ich muss dir auch diese Freude nehmen; es ist auch in keinem Tone neu; es ist, wenn es mechanisch, im einzelnen Moment so wenig neu wie im Zyklus, in der Wiederkehr des Ganzen. Es ist nämlich gar kein Lied; der Vergleich war zu frei. Denn der Ton im Liede ist nicht das Produkt der

früheren Töne, wohl aber jedes mechanische Wesen das Produkt seiner Vorläufer. Mechanisch betrachtet ist nicht nur alles schon dagewesen, sondern es ist noch gar nichts anderes dagewesen; es ist immer nur dasselbe da. Denn es ist alles stets gegeben, d. h. es gibt nichts Neues. Kein mechanisches Wesen bringt etwas zu; jedes ist absolut in seinen Bedingungen enthalten, diese Bedingungen wieder sind absolut schon in ihren Bedingungen enthalten und so fort; es ist alles immer dasselbe.

Aber die Mischung ist doch immer neu.

Auch die Mischung vollzieht sich ja nicht willkürlich durch eine in den mechanischen Prozess eingreifende Hand, oder durch das die Mischung darstellende Wesen selbst, sondern auch die Mischung ist absolut durch die Bedingungen gegeben. Die Wirkung kann nichts enthalten, was nicht in den Ursachen liegt. In Form und Funktion, Kraft und Substanz ist das mechanische Wesen absolut schon in seinen Bedingungen enthalten. Kein Wesen, auch ein Goethe nicht, kann da irgend etwas Neues hinzubringen; kein Wesen, auch ein Goethe nicht, ist da etwas Besonderes, ist wirklich ein Wesen; denn sein Wesen ist nicht ein Tüpfelchen mehr, als in den Bedingungen liegt, ist nur die Gesamtheit seiner Bedingungen, die wieder nur die Gesamtheit ihrer Bedingungen sind u. s. w. Rein mechanisch ist alles Spätere absolut im Früheren gegeben. Rein mechanisch kann zum Gegebenen nichts hinzukommen. Es ist alles nur, was seine Bedingungen schon waren. Es ist eben alles immer nur dasselbe; die Welt ist nur e i n Wesen, das immer dasselbe ist, und es gibt nichts Besonderes und Neues, es gibt keine Individuen, es gibt keine Originalität, keinen Fortschritt, keine Entwicklung.

Das ist furchtbar; aber ich kann's doch ändern, indem ich in der Welt Individuen anerkenne und das Produkt als etwas Neues betrachte.

Gewiss kannst du's ändern, aber auf Kosten der mechanischen Auffassung; denn rein mechanisch ist das Produkt nichts Neues, ist das Individuum bis auf den letzten Rest auflösbar in die Gesamtheit seiner Bedingungen. Aber musst du nicht etwas schon irgendwie anerkennen, um es überhaupt auflösen zu können? Ist Goethe wirklich nur die Gesamtheit seiner Bedingungen, dann ist er eben nicht Goethe und braucht nicht erst in sie aufgelöst zu werden. Siehst du also nicht wieder, dass die mechanische Auffassung eine Teilbetrachtung, eine bloss in einer Richtung gehende Methode ist und ihr eigenes Gegenteil zugleich voraussetzt? Und so gut wie auflösen, dividieren kannst du auch multiplizieren, das Ganze aus dem Einzelnen erklären, es zusammensetzen, und so gut wie das Spätere aus dem Früheren, d. h. mechanisch kannst du auch das Frühere aus dem Späteren, d. h. teleologisch deuten. Die mechanische Weltkonstitution zeigt sich wiederum nicht als Tatsache, sondern als Auffassung, Methode, Setzung. Und weiter! Schon indem du Bedingungen anerkennst, erkennst du ja nicht bloss Bedingtes an; die mechanische Auffassung fordert also zugleich ihr Gegenteil; denn sie kann in der Welt nicht bloss Bedingtes anerkennen, ohne zugleich Bedingungen, nicht bloss Produkte, ohne zugleich Faktoren anzuerkennen.

Aber die Bedingungen sind doch auch wieder bedingt, die Faktoren auch wieder Produkte.

Und die Produkte auch wieder Faktoren, und das Bedingte auch wieder Bedingung. Oder soll Goethe so viel armseliger sein als seine Eltern, so viel unproduktiver als seine Ahnen, dass er nur Produkt ist, während jene Produzenten sind, dass alle andern ihm spenden, er aber niemandem?

Nein, er ist auch Produzent, auch Spender, aber für andere.

Warum nur für andere? Sind seine Werke nicht auch

ihm fruchtbar, indem sie als Konfessionen ihn befreien? Erkennst du ein Wesen als Wesen an, dann musst du es auch als Faktor anerkennen, ihm auch Kausalkraft, mindestens Reaktionskraft geben. Und gibst du Goethe Kausalkraft, so musst du sie ihm auch für sich selbst zusprechen. Denn er konnte sich selbst zum Objekt machen. Das Selbstbewusstsein eröffnet die Selbstbestimmung d. h. die Freiheit. Oder meinst du, dass jeder Dummkopf, der ihm ein Lächeln entlockte, Goethe etwas zu sagen hatte, nur er sich selbst nicht, der Meister der Selbstbildung? Meinst du, dass alles andere ringsumher in dein Wesen hineinschreien darf, dass die Bäume und Steine deines Milieus dir reden, du selbst aber stumm und tot bist? Und jede Milchtasse und jeder Fliederbusch aus deinen Jugendeindrücken ist soviel aktiver als du? Nein, entweder kann alles wirken oder nichts. Entweder wird dir ein Wesen zum blossen Produkt, das aufgeht in seinen Faktoren, oder es gilt dir als Wesen, als Neues, Besonderes, dann muss es dir auch als Faktor gelten, und dann bleibt die Möglichkeit offen, dass es auch sich selbst zum Objekt mache, dass es Faktor für sich selbst werde, dass es frei sei. Goethe ist entweder ein Nichts, oder er ist frei; er ist entweder absolut auflösbar in seine Faktoren, oder er ist selber Faktor neben seinen Faktoren, und dann kann er so gut durch sich selbst erklärt werden wie durch anderes. So gut du ihn durch seine Eltern und Lehrer erklären kannst, ohne sie auf die Ahnen und die Lehrer der Lehrer zurückzuführen, so gut kannst du ihn auch durch sich selbst erklären, ohne ihn auf andere zurückzuführen. Und war er nicht mehr noch sein Schöpfer und Bildner und Lehrer als jeder, der ihn gebildet? So gut du wählen kannst, ob du in der Kausalität bei der ersten oder zweiten oder siebzehnten seiner Vorbedingungen Anker wirfst, so gut kannst du auch bei ihm selbst Halt machen; denn er ist nicht schlechter als seine Grossmutter. Hat nicht jede seiner Taten

so gut eine Folge für ihn wie die elterliche Konzeption? Ist nicht das Kind der Vater des Mannes? Er ist also auch sich selber Ursache.

Aber er ist doch nun einmal Produkt seiner Eltern.

Er ist auch Produkt irgend welcher Spiessbürger des 13. Jahrhunderts und irgend welcher Troglodyten. Der Produkt suchende Eifer, der Kausalfanatismus des Mechanistikers gräbt sich selbst das Grab in seiner Konsequenz. Da mechanisch alles Spätere im Früheren enthalten ist, so haben kausal die Eltern nicht mehr Erklärungswert für Goethe als seine Urahnen in den Berghöhlen oder in den Meeresschlünden, nur für die Erkenntnis bedeuten sie mehr. Aber jede kausale Erkenntnis ist schon insofern teleologisch, als sie das Erklärungsobjekt, also das kausale Ziel voraussetzt. Wenn wir von Goethe nichts wüssten, würden wir ihn aus seinen Eltern folgern können? Verstehen wir nicht ihn durch seine Eltern, indem wir erst seine Eltern durch ihn verstehen?

Alles zugegeben. Aber leugnest du damit, dass er Produkt seiner Eltern ist? Wagst du's zu bestreiten, dass der Mensch abhängig ist von seiner Abstammung, dass er gebunden ist durch Rasse, Klima, Erziehung, Milieu, ökonomische und soziale Verhältnisse? Ist uns Modernen nicht immer deutlicher geworden, wie sehr die Menschen erblich belastet, wie sehr sie Gespenster ihrer Ahnen sind?

Wir sind Gespenster! Hu! Schauderst du auch genügend? Und benimmst du dich auch in jedem Moment, wie es dem rechten Gespenste geziemt? Gespenster unserer Ahnen! Die aber waren doch wieder Gespenster ihrer Ahnen, wir also sind Gespenster von Gespenstern, und so ist eine Generation immer gespenstischer als die andere! Und da alles aus der Vergangenheit stammt, ist die ganze Welt ein grosses Gespenst!

Du darfst ein Bild nicht zu Tode hetzen!

Aber damit das Gespensterbild nicht selber zum Ge-

spenst werde, sage doch: in welchem Sinne sind wir Gespenster? Sind wir nicht lebendig, nicht leibhaftig? Oder sind wir unnatürlich, übernatürlich?

Dergleichen wird doch der mechanistische Naturalismus gewiss nicht behaupten.

Oder sind wir Grauen erregend?

Eher Jammer erregend; die erbliche Belastung ist pathologisch, und Ibsens „Gespenster" sind eine Tragödie.

Ja, tragisch ist die Gespensterdeutung, künstlerisch-subjektiv wertend, entwertend, einseitig die pathologische Ausnahme zur Regel stempelnd. Es zeigt sich eben wieder, dass der Naturalismus Arm in Arm mit dem Pessimismus kam und ihm nach dem Munde spricht. Aber Freund, warum so traurig? Was haben die Menschen dir getan, dass du so tief sie herabsetzest, sie abtötest zu Gespenstern? Was trübt dir durch Tränen den Blick, dass du statt Fleisch und Blut nur bleiches Gebein siehst? Tu' die Augen auf! Siehst du in Bismarck wirklich das Gespenst eines schwindsüchtigen Schneiderleins, das er vielleicht im 11. Jahrhundert unter seinen Ahnen zählte? Was machst du aus dem Menschen für eine Lemurenhöhle, indem du ihn als Gespenst seiner Milliarden Ahnen fassest!

Es soll doch nur heissen, dass wir die Erben, die Nachbilder unserer Ahnen sind.

Nicht mehr? Nicht anderes? Dann ade Fortschritt und Entwicklung! Ade auch Darwin und Laplace! Wir sehen zwar den Urmenschen oder gar unsern Vertebratenahnen und unsern kosmischen Primordien erstaunlich wenig ähnlich — doch was tut's? Wir sind ihr Nachspuk!

Aber die Erblichkeit geht doch nicht in Urzeiten, ins Unendliche?

Warum nicht? Bricht sie beim 13. oder 87. Ahnherrn ab und mit ihr die Kausalreihe?

Sie gilt doch nur relativ, und der biologische Determinis-

mus soll nur bedeuten, dass wir von unsern Ahnen abhängig sind, dass wir durch unsere Abstammung gebunden, dass wir mit den Eigenschaften unserer Eltern behaftet, belastet sind — oder wie du's nennen willst, kurz, dass wir unfrei sind.

Wenn ich diese Unfreiheit nur verstehen könnte! Wenn ich diese Abhängigkeit, Gebundenheit mir nur deutlich und anschaulich machen könnte! Ich sehe sie nicht, aber du nimmst sie gewiss wahr; zwar nicht äusserlich, denn deine Ahnen sind tot, und ein Band, mit dem sie dich binden, ist nicht sichtbar; oder meinst du es geistig? Das Wissen um die Ahnen, die Tradition ist gewiss eine Macht, die nur der Traditionslose verkennen kann; sie wirkt suggestiv, wie jedes Wissen und jedes Vorbild stärken und lähmen kann. Doch davon ist nicht die Rede; wir sprechen von den Ahnen selbst, die wirken, nicht von den Bildern der Ahnen, die der Enkel auf sich wirken lässt; wir sprechen von realen, direkten Wirkungen, nicht von vermittelten, geistigen; wir sprechen von Wirkungen, die auch die unbekannten, ungewussten Ahnen üben. Fühlst du dich wirklich von ihnen abhängig? Fühlst du ständig den Druck der Ahnen? Fühlst du Geisterhände aus den Friedhöfen aller Jahrtausende in deine Seele ragen und dich bei jeder Handlung schieben, bei jeder Unterlassung fesseln? Sind nicht die Mechanistiker in Wahrheit Spiritisten, dass sie die Toten wirken, die Ahnen die Enkel treiben und binden lassen? Der mechanistische Aufklärer müsste sich wohl wundern, was ihm gerade für Zeitgenossen über die Schulter blicken und vielleicht ins Ohr flüstern: links der Pessimist und rechts der Spiritist.

Aber der Mechanistiker meint es gewiss nicht spiritistisch, sondern naturalistisch.

Nun also ganz naturalistisch! Wie stellens deine roten Blutkörperchen wohl an, dass sie sich durch das Blut deiner vermoderten Ahnen fesseln und zwingen lassen?

Aber die Gebundenheit ist doch nur bildlich.

Wie soll ich's euch nur recht machen! Nehme ich die Determination seelisch-bildlich, so heisst es, sie sei naturalistisch-konkret, und komme ich naturalistisch-konkret, so flüchtet ihr wieder ins Bildliche. Aber so sagt doch ehrlich, dass ihr Dichter seid! Ihr macht das Leben zu einer Ruine bei Mondschein, wo die Menschen als Gespenster wandeln, von tausend Ketten klirrend, mit Väterflüchen und Ahnensünden schwer beladen, schlotternd unter der Last des Erbes, voll Wehgefühl darüber, dass sie Enkel sind — dergleichen dürft ihr ruhig als romantische Dichtung vortragen, nur sollt ihr daraus nicht Realitäten machen zu gläubiger Verehrung und wissenschaftlicher Anerkennung.

Aber ist's denn keine Realität, dass die Eltern uns ihre Eigenschaften vererben?

Testamentarisch? Aber sonderbar! Sie tun's nicht bei ihrem Ende, sondern bei unserm Anfang. Und noch sonderbarer! Sie behalten ihre Eigenschaften, auch nachdem sie sie uns vererbt! Und am sonderbarsten! Sie tun uns wohl damit wenig Gefallen. Wir sind nicht lachende Erden, sondern weinende. Wir sind durch die Eigenschaften unserer Ahnen gebunden, „belastet". Wir Armen! Wir haben nicht unsere eigenen, sondern fremde Eigenschaften. Wir tragen das Erbe von Billionen Ahnen. Wir, die Spätesten, sind nicht die Freiesten, sondern die Unfreiesten, die am meisten Gebundenen, am schwersten Belasteten. Warum keuchen wir nicht? Warum fühlen wir nicht den ungeheuren Druck der Vergangenheit? Warum sinken wir nicht zu Boden unter den unzähligen Fesseln und brechen nicht zusammen unter der unendlichen Last des Erbes? Ich will dir's sagen. Weil Druck und Last und Fesseln wieder nur Nebelstreifen sind, gewoben aus deterministischer Mythologie. Was die Alten von den Büssern der Unterwelt dichteten, dergleichen glaubt und predigt der moderne Determinist von allen Menschen der Oberwelt. Er lässt jeden von uns ewig

gebunden sein durch seine Abstammung, belastet durch seine Ahnen, geschmiedet an seine Rasse. Was heisst das? Siehst du nicht, dass damit vorausgesetzt ist: erst ist der Mensch da, und dann kommen die Eltern und binden ihn, und all die Ahnen legen ihm wie einem Packesel ihre abgelegten Eigenschaften auf? Wer ist denn dieser Mensch, der da gebunden wird, belastet wird mit fremden Eigenschaften? Eine leere Abstraktion. Wer ist der Mensch vor seinen Eigenschaften, die du als ihm fremd auferlegte, als seine Belastung von ihm selber unterscheidest? Ein Nebelgebilde deterministischer Phantasie. Ihr müsst erst einen Menschen erdichten, getrennt von seinen Eigenschaften, um ihn durch sie belasten zu lassen. Aber trägt denn der Mensch seine Eigenschaften wie eine fremde Last? Besteht er nicht vielmehr in seinen Eigenschaften? Ist er nicht eins mit ihnen?

Aber es sind doch die Eigenschaften seiner Ahnen.

Sind es darum weniger seine Eigenschaften, weil auch seine Ahnen sie hatten? Sind die Eigenschaften anders in ihm als in seinen Ahnen, sind sie vielleicht fremder in ihm oder abgenutzter oder gebundener? Drücken sie ihn wie fremde Kleider? Entfaltet er seine Eigenschaften nicht genau so frei und leicht wie der Vater, von dem er sie „geerbt"? Oder ist eine Nase darum weniger eine Nase und weniger seine Nase, ist sie eine gebundene oder gedrückte Nase, weil sie ein Erbstück der guten Grossmutter ist? Macht's ihm einen Unterschied, ob eine seiner Eigenschaften schon vorher da war oder nicht? Fühlt er's am Druck, welche Eigenschaften ererbt und welche nicht? Oder wenn alle deine Eigenschaften ererbt sind, wer bist du dann noch nach Abzug all dessen, was nicht du bist, nach Abzug des fremden Erbguts? Ein Nichts. Bist du noch du nach Abzug deiner Eigenschaften? Du bist nicht der Erbe, sondern das Erbe deiner Ahnen, und so ist niemand da, der erbt, der belastet und gebunden wird, und so schwindet mit ihrem Gegenstand die Determi-

nation selber dahin. Wie schrecklich wäre auch der Gedanke, dass alle Menschen nur die Eigenschaften fremder Leute haben und gar nicht sie selber sind! Diese fremden Leute aber sollen auch nicht ihre Eigenschaften haben, sondern wieder die anderer Leute, ihrer Ahnen, die sie auch wieder von anderen Leuten haben. Was bereiten uns die Deterministen da für ein tolles Maskenfest, bei dem eigenschaftslosen Menschen herrenlose Eigenschaften angehängt werden, die von einer Schulter zur andern tanzen! Dass sie sich nicht fürchten, ihre Eigenschaften zu verwechseln, wie die zusammengelagerten Schildbürger sich ängstigen, dass sie ihre Beine vertauschen könnten!

Da nimmst du wieder die Vererbung, die erbliche Belastung zu wörtlich! Als ob die Menschen die Kleiderständer ihrer Ahnen wären!

Aber wie soll ich die Unfreiheit der Erben mir vorstellen?

Nimm die Söhne als Kopieen der Väter.

Wer kopiert? Der Vater sich den Sohn? Oder der Sohn den Vater? Oder ein dritter im Sohn den Vater? Und der Vater ist selber wieder Kopie seines Vaters, und wir Heutigen sind der letzte, schwächste Abklatsch der einzig originalen Urmenschen oder Urtiere?

Nein, nimm die Fortpflanzung als Teilung mit Regeneration, den Sohn als Fortsetzung des Vaters, als Erneuerung des Vaters.

So will ichs nehmen, aber wo bleibt da die Gebundenheit, die Belastung des Sohnes? Die genealogische Reihe setzt sich durch Teilung und Regeneration, damit in Koordination fort, nicht in Subordination. Alles ist im Sohn genau so original, frisch und selbständig wie im Vater. Alles gehört ihm genau so zu wie dem Vater; nichts ist ihm fremd angebunden und auferlegt. Wie ist es auch logisch anders zu fassen? Der Vater hätte ja doch, da er selber ein Erbe, auf die Eigen-

schaften nicht mehr Anspruch als der Sohn. Entweder setzest du mit dem Sohn auch den Vater und jeden der Ahnen unfrei, jeden belastet mit fremden, ererbten Eigenschaften — dann gerätst du auf die Monstra herrenloser Eigenschaften und eigenschaftsloser Menschen; oder du sprichst mit dem Vater auch den Sohn in seinen Eigenschaften frei. Entweder gehören die Eigenschaften niemandem, oder sie gehören dem Sohn so gut wie dem Vater. So zeugen alle Instanzen gegen diese genealogische Unfreiheit: sie ist weder im Gefühl gegeben (wenn ihm nichts durch wissenschaftliche Mythologie suggeriert ist) noch in den Naturtatsachen der Fortpflanzung, noch ist sie logisch widerspruchslos zu fassen.

Wie ist man nur darauf verfallen, doch die Abhängigkeit in den erblichen Eigenschaften zu behaupten?

Die Vererbung ist hier offenkundig bildliche Uebertragung aus dem Oekonomischen aufs Biologische. Der Vater vererbt dem Sohn wie seine Güter auch seine Eigenschaften. Aber von seinen Gütern kann man den Menschen realiter trennen, von seinen Eigenschaften nur in der Abstraktion, und so gilt's höchstens in der Abstraktion, dass dem Menschen seine Eigenschaften auferlegt sind wie fremde Lasten und Fesseln. So zeigt sich der Determinismus wieder nur als Sache der Auffassung, der abstrahierenden Betrachtung. Da mag man, weil Vater und Sohn in den Eigenschaften sich gleichen und der Vater vorangeht, nun sagen: der Sohn hat sie vom Vater; in Wahrheit ist er gar nicht er vor seinem Haben; er kann sie nicht empfangen haben, weil er, der empfangen soll, noch gar nicht war, und also die Gabe ins Leere gegangen wäre. Doch in der abstrahierenden Erkenntnis mag man ruhig die Eigenschaften des Sohnes aus dem vorangehenden Vater erklären und ableiten. Unsere Erkenntnis des Sohnes mag von der des Vaters abhängig sein: weil der Vater so war, folgern wir aus der Erfahrung des Sichgleichens, dass der Sohn so sein muss. Aber die Abhängig-

keit in der Erkenntnis, in unserm Folgern bedeutet noch keine reale Abhängigkeit. Wir können auch umgekehrt folgern: weil der Sohn ein Neger ist, muss es auch der Vater sein. Der arme Vater, der an seinen Sohn gebunden ist! Wie pietätlos vom Sohn, dass er seinen Vater zwingt, Neger zu sein!

So leugnest du die Abhängigkeit des Menschen von seiner Rasse, seinem Volk?

Als realen Zwang? Ja. Was heisst es denn, wenn ihr den Neger an seine Rasse gebunden sein lässt? Da müsst ihr ihn doch erst von seiner Rasse losgerissen haben, um dann den armen Kerl an sie zu fesseln wie an einen fremden Pflock. Könnt ihr es anders als in der Abstraktion? Denn realiter ist doch der Neger eins mit seiner Rasse, ihre Eigenschaften sind auch die seinen, er selber ist ein Stück Negerrasse. Oder was ist der Neger ohne seine Rasse? Gebunden aber an seine Rasse ist er doch nur dann, wenn er sonst von ihr trennbar, wenn er an sich frei von seiner Rasse sein könnte. Ihr müsst ihn also erst frei setzen, um ihn binden zu können. So setzt gerade der Determinist in seiner Abstraktion die Freiheit voraus. Mit jenem Kunstgriff aber kann er den Menschen noch in tausend andere und immer neue Fesseln bringen, die er ihm aus dem Aermel schüttelt. Er schneidet irgend etwas aus dem Wesen eines Menschen heraus, z. B. sein Alter, sein Geschlecht, setzt dies Herausgeschnittene als neues Wesen hinter den Menschen und sagt dann: der Mensch ist an sein Alter, sein Geschlecht gebunden! Der geschlechtslose Mensch an sein menschenloses Geschlecht! So tranchiert der Determinist den Menschen nach allen Regeln der abstrahierenden Kunst und ist selig, eine Abstraktion an die andere zu binden. Wir möchtens ihm gern als unschuldiges Vergnügen gönnen, wenn er nur nicht als moderner Scholastiker vor seinen eigenen Abstraktionen

als realen Mächten auf den Knieen liegt und auch andere zu seinem Kultus zwingt.

Aber der Mensch ist doch auch abhängig von seiner Naturumgebung, seinem sozialen Milieu, seinen ökonomischen Verhältnissen — das sind doch alles Dinge ausserhalb des Menschen, die sich auch realiter von ihm trennen lassen und demnach eine reale Abhängigkeit begründen können.

Ach! wenn ihr Deterministen doch nur konsequente, ganze Naturalisten wäret, dann würde euch der Naturalismus von selber in Idealismus, die Abhängigkeit in Freiheit umschlagen! Wer hat zuerst und am tiefsten den Menschen im Lichte seiner Umgebung verstanden? Der Idealist Herder. All eure anthropogeographischen, ökonomischen, soziologischen Fanatismen sind ja doch nur missverstandener, unvollendeter Herder! Also der Mensch sei abhängig von der ihn umgebenden Natur? Warum so zaghaft? Sagt doch mehr, viel mehr! Er gehört mit Haut und Haaren in die ihn umgebende Natur, er ist selber ein Stück Natur — und dann versinkt die Abhängigkeit. Nehmt doch den Menschen selber als das höchste Gewächs seiner Landschaft, als die Vollendung seiner heimischen Natur — dann kann sie ihn nicht mehr fesseln; sonst müsste die Fessel sich selber fesseln, die Natur sich selbst binden. Man kann in der attischen Plastik die Erweckung des schlafenden Marmors, die Vollendung, die Traumerfüllung des attischen Bodens sehen.

Das sind Bilder.

Aber sind die Vorstellungen von Zwang und Abhängigkeit durch die Natur weniger Bilder? Machst du lieber den Stein zum Herrn des Menschen als den Menschen zum Vollender des Steines?

Aber der Stein ist früher da als der Mensch.

Der Knabe ist auch früher da als der Mann; ist er darum der Herr des Mannes? Sieh, wie lächerlich: die mechanistische Weltanschauung ward begründet, um den Menschen

zum Herrn der Natur zu machen; sie stärkt die Technik, die ihn tagtäglich mehr als Herrn der Natur erweist, und eben dieselbe mechanistische Lehre drückt heute fanatisch den Menschen zu Boden als Knecht der Natur! Als ob der Mensch nicht auch zur Natur gehörte! Der Naturalismus muss also sich selber aufheben, wenn er den Menschen abhängig setzt von der Natur.

Doch die Abhängigkeit des Menschen von seinem Volksgeist, seinem Milieu, seinen sozialen, ökonomischen Verhältnissen?

Aber siehst du denn nicht, dass, je mehr du den Menschen diesen Potenzen nahebringst, ja ihn einsetzt mit ihnen, um so mehr seine Abhängigkeit von ihnen verschwindet, die gerade Trennung voraussetzt? Nimm das Genie als entwickelten Volksgeist oder den Volksgeist als unbewusstes Genie — wo bleibt da die Bindung des Genies durch den Volksgeist? Nimm den Einzelnen selber schon als Glied und Bürger in die Gesellschaft auf, dann wird er dir nicht mehr Sklave der Gesellschaft sein. Nimm den Einzelnen schon als ökonomischen Faktor, dann wird er dir nicht bloss ökonomisches Produkt sein. Wenn die soziologischen Deterministen nur mehr, nur ganze Soziologen wären, dann würden sie nicht mehr Deterministen sein. Sie reissen den Einzelnen erst von den sozialen Mächten los, um ihn dann ihnen als tote Beute, als dienstbares Opfer in den Schoss zu werfen. Sie konstruieren erst künstlich ein feindliches vis-à-vis von Individuum und Gesellschaft, um das Individuum zum Sklaven der Gesellschaft machen zu können. Sie setzen erst die Freiheit des Individuums abstrakt voraus, nur um sie ihm nehmen zu können. Indem sie das Individuum binden lassen durch die Gesellschaft, zählen sie es selber ja nicht zur Gesellschaft und heben so ihr soziologisches Prinzip selber auf. In Wahrheit lebt das Allgemeine in den Individuen, leben die Individuen im Allgemeinen, und damit schwindet

die Abhängigkeit. Die deterministischen Scholastiker aber trennen in der Abstraktion Individuen und Gesellschaft, nehmen dann wieder blosse Abstraktionen als Realitäten und lassen die gesellschaftslosen Individuen durch die individuenlose Gesellschaft binden.

Das geht allerdings nicht.

Und daran nicht genug! Zu dieser scholastischen Mythologie kommt noch der Widerspruch, von dem das soziologische Prinzip lebt. Das Individuum empfängt alles von der Gesellschaft, d. h. der Einzelne empfängt alles von den Andern; die Andern sind aber doch auch Einzelne und haben also selber nichts; also kann auch der erste Einzelne nichts empfangen, oder die Eigenschaften und Werte fallen den von sich aus leeren Menschen aus dem Monde zu. Einer borgt vom Andern, was keiner hat — eine gediegene Wirtschaft! Das Problem ist noch gröber als die Aufgabe, durch die Carlyle die Egoismustheorie karikiert: gegeben eine Welt von Lumpen; zu zeigen, wie durch die vereinigten Bestrebungen derselben die Tugend entsteht! Gegeben eine Welt von Bettlern; zu zeigen, wie durch den Austausch ihrer nicht vorhandenen Habe eine reiche Gesellschaft entsteht, zu zeigen also, wie durch blosse Multiplikation aus lauter Nullen Einser werden!

Aber es muss doch in all dem Lächerlichen ein Sinn liegen; sonst wäre es nicht verfochten worden.

Mach dir die These klar: das Individuum wird durch die Gesellschaft gebunden, d. h. jeder wird durch die andern gebunden. Damit also einer gebunden wird, müssen die andern binden können; damit einer passiv gesetzt wird, müssen die andern aktiv gesetzt werden; damit einer determiniert wird, müssen die andern frei sein. Siehst du also, dass der soziologische Determinismus davon lebt, dass er mit der Determination zugleich die Freiheit setzt? Determinist ist der Verfechter jener These nur, weil und so lange er bloss auf

das Individuum achtet, das gebunden wird, und nicht auf die andern, die binden. Und weil jedes Individuum gebunden gedacht werden kann, so sieht er nur lauter Gebundene, vergisst aber, dass die Gebundenheit nicht absolut und real, sondern nur relativ, alternierend, als methodische Möglichkeit da ist, dass mit jedem, der in die Gebundenheit sinken soll, zugleich andere in die Freiheit emporschnellen müssen, eben um ihn zu binden. So gilt der soziologische Determinismus wieder nur als methodologisches Prinzip. Es ist eine berechtigte, ja fruchtbare Erkenntnismethode, den einen auf die anderen, früheren zurückzuführen, mit denen er etwas gemein hat, ihn durch sie zu erklären; nur muss man sich bewusst sein, dass man den einen nur entleeren kann, indem man die andern füllt; wenn die andern auch nichts sind und haben, so kann man durch sie nicht erklären. Jede Methode bringt so ihren Gegensatz selber mit. Das Verbinden ist zugleich ein Lösen nach der andern Seite, das Lösen zugleich nach der andern Seite ein Verbinden; das Determinieren des einen zugleich ein Befreien des andern. Keine Methode kann sich absolut realisieren, und das führt noch weiter zum Letzten: ein absolut determiniertes Wesen ist an sich unmöglich, weil es ein Widerspruch ist.

Warum?

Damit etwas determiniert werde, muss es doch da sein. Die Bindung verlangt doch ein Objekt. Die Ketten sind doch nicht eins mit dem Geketteten; sonst ist er ja nicht gekettet. Das absolut determinierte Wesen ist aber auch als Wesen und Existenz determiniert. Es ist nichts ohne seine Determination; es ist eins mit seiner Determination. Folglich fehlt der absoluten Determination ein Objekt, und damit wird sie unmöglich. Nur eine Rettung gibt's noch für sie: das Wunder der Schöpfung, und damit zeigt sich der theologische Determinismus wieder als der einzig durchführbare. Denn sonst ist das absolut determinierte Wesen ein Prädikat

ohne Subjekt. Wesen sein, heisst schon etwas Selbständiges sein und widerspricht schon der absoluten Determination. Das absolut determinierte Wesen hätte nicht einmal die Existenz frei, es gewinnt erst Existenz und Wesen in der Determination, es geht völlig auf in den determinierenden Mächten, die es konstituieren, in den Banden, die also ein Nichts binden. Denn das Etwas, das determiniert werden soll, wäre als solches indeterminiert. Die absolute Determination lässt kein Objekt übrig und hebt sich also selbst auf. Ein bloss determiniertes Wesen ist so unmöglich wie ein blosses Passivum, ein blosses Objekt. Die absolute Determination schlägt in ihr eigenes Gegenteil um, sie gibt das Determinierte so völlig dem Determinierenden preis, dass es mit diesem, also dem Aktiven, Freien eins wird. Es hilft also nichts, ob nun die Determination die Freiheit in sich oder neben sich, vor sich oder hinter sich hat — sie kann ohne die Freiheit nicht leben.

Wenn ich dir aber nun doch einen zwingenden Beweis für die völlige Determiniertheit des Menschen bringe?

Einen Gefühlsbeweis oder einen logischen oder gar einen faktischen Beweis?

Den allerfaktischsten; denn Zahlen beweisen.

Ach ja! Zahlen beweisen — aber was? Das ist die Frage.

Nun die Zahlen der Moralstatistik beweisen jedenfalls, dass die Menschen in ihren Handlungen Gesetzen gehorchen und also unfrei sind.

Hast du schon je in deinem ganzen Leben einem statistischen Gesetz gehorcht? Bist du Abcschütze geworden, um die statistisch vorgeschriebene Schulkinderzahl vollzumachen? Hast du je Messer und Gabel angesetzt, damit die statistisch richtige Zahl verzehrter Hammel für deinen Wohnort herauskomme? Und welches ist diese richtige Hammelzahl? Steht sie in einem goldenen Gesetzbuch ver-

zeichnet in der Bezirks- oder in der Provinzialhauptstadt? Und was geschieht denen, die diese Gesetze nicht erfüllen?

Auf kleine Zahlenschwankungen kommt's nicht an.

Also ein paar Ausnahmen sind frei? Damit wäre schon das Prinzip durchbrochen. Aber wenn nun tausend Menschen anders handeln, als das statistische Gesetz angibt?

Dann kommt der Statistiker und schreibt

und schreibt gewiss mit zornigem Augenrollen die Sünder in sein Notizbuch, um sie der Polizei anzuzeigen.

Nein, er schreibt nur in sein Notizbuch, dass tausend Menschen anders gehandelt haben

und?

und hat so ein neues Gesetz.

So einfach? Dann bestimmen ja diese Gesetze nicht unsere Handlungen, sondern umgekehrt, sie werden von unsern Handlungen bestimmt. Die Gesetze sind also nur Beschreibungen unserer Handlungen, unsere aufnotierten, gezählten Handlungen. So drücken diese gefürchteten, ehernen Gesetze niemanden, höchstens den Kopf des Statistikers, und niemand spürt bei seinem Handeln den geringsten Zwang von diesen Gesetzen; sie binden nicht unsere Handlungen, denn sie sind ja nur unsere Handlungen selbst auf einen statistischen Ausdruck gebracht. Dass diese Gesetze unsere Handlungen binden und bestimmen, würde also bedeuten, dass unsere Handlungen sich selbst binden und bestimmen, und damit löst sich die statistische Unfreiheit in Freiheit auf.

Aber wir können doch die Handlungen der Menschen vorausberechnen —

wenn wir es können, und wenn wir dabei nicht fehlgreifen!

Immerhin, dass wir es oft können, beweist doch, dass die menschlichen Handlungen an Gesetze gebunden sind.

Es beweist nur, dass sie oft Gleichheit und Stetigkeit

zeigen. Das Gesetz ist nur der Ausdruck der sich relativ gleich bleibenden Handlungen, so wie etwa die Photographie der Ausdruck des relativ sich gleichbleibenden Aussehens des Menschen. Zu sagen, der Mensch sei an das statistische Gesetz gebunden und darum unfrei, ist nicht besser, als wenn man sagt, er sei an seine Photographie gebunden, er sei verpflichtet, ihr relativ zu gleichen und dadurch in seinem Aussehen unfrei.

Wird nicht mit solcher Deutung das statistische Gesetz entwertet?

So wenig wie die Photographie. Dies Gesetz ist ein Ausdruck, aber keine Forderung, keine zwingende Macht. Es ist als Abstraktion gewonnen aus den Gleichheiten in den menschlichen Handlungen. Der Determinist aber als eingefleischter Scholastiker und unentwegter Mythologe macht aus der Abstraktion wieder eine Realität, einen Götzen, den er als Herrn der menschlichen Handlungen anbetet. Den Ausdruck der Gleichheit menschlicher Handlungen stellt er als ein besonderes Wesen hinter diese Handlungen und bindet so wieder den Menschen an einen Pflock, den er erst aus des Menschen Fleische geschnitten. Oder wenn es dir besser gefällt: er hebt die Gleichheiten der Handlungen aus den Handlungen selber heraus und lässt sie als Schicksalsgötter über den Handlungen schwebend sie lenken. Aber diese Gleichheiten sind Götter und Gesetze nicht für den Handelnden, sondern nur für den Erkennenden. Nur in dem Notizbuch des Statistikers haben sie besondere Existenz. Nur von dessen Standpunkt ist der Mensch gebunden, nämlich an die Zahlen im Notizbuch. Nur für die Erkenntnis des Statistikers besteht hier ein Müssen — so wie jemand, der einen Menschen nach einer Photographie aus einer Versammlung herauserkennen soll, nun sagt: das m u s s er sein. Das Müssen gilt hier für den Erkennenden, nicht für den Erkannten.

Achtest du auch genug auf den springenden Punkt, auf die Tatsache, dass die Handlungen der Menschen sich gleichen? Die Allgemeinheit der Handlungen beweist doch ihre Notwendigkeit.

Also was einer tut, kann frei sein; was aber hundert tun, ist notwendig? Was ist das für eine Logik! Also wenn ein Mann sich gegen eine übermütige Horde wehrt, die ihn überfällt, so kann sein Wehren Willkür sein, ihr Angreifen aber ist notwendig? Was würde ein Richter dazu sagen, wollte ein Mörder als unverantwortlich freigesprochen werden, weil 99 andere auch gemordet haben, oder weil die Statistik des Landes für dieses Jahr noch einen Mord erwarten liess? Wenn nun aber gar alle menschlichen Handlungen verschieden sind — wo bleibt dann der Beweis der Notwendigkeit? Und sind sie nicht im strengsten Sinne alle verschieden?

Sie sind mehr oder minder verschieden, darum aber auch mehr oder minder gleich.

Aus dem Ganzen der Handlungen schneidet nun der Statistiker die gleichen Momente heraus in blosser Abstraktion; denn die Gleichheiten bestehen nicht für sich ohne die Ungleichheiten, die Allgemeinheiten nicht für sich ohne die Individuen. Warum soll auch die Allgemeinheit Zwangskraft haben, die Gleichheit Notwendigkeit bedeuten? Warum soll es einen Unterschied machen nicht bloss quantitativ, sondern auch qualitativ, ob eine Handlung einmal oder hundertmal geschieht? Weil die Hundert eine Abstraktion verstatten, eine Regel ableiten lassen? Aber das ist nicht ein Unterschied für die Handlungen selbst, sondern für das Urteil über die Handlungen, für die abstrahierende Auffassung.

Also die Allgemeinheit begründet keine Notwendigkeit?

Eine reale, einen Zwang? Ich sagte dir schon, dann müsste jedes Gattungsmerkmal einen Zwang bedeuten. Dann beweine nur den Adler, dass er Flügel haben muss, beweine das Pferd, dass es zu einer Mähne gezwungen und an seinen

eigenen Schwanz gebunden ist. Und wenn du deine Mitleidstränen getrocknet hast, so frage dich, ob ein Tier von der Weltordnung mit Vernichtung bestraft wird, wenn ihm etwas von den Gattungsmerkmalen fehlt.

Wenn es nicht eine Missgeburt ist, hat es andere Merkmale und muss in eine andere Gattung oder eine neue Spezies eingereiht werden.

Es muss? Wer muss hier? Doch wohl der Zoologe, der einreiht. Die Notwendigkeit besteht nur für den Erkennenden. Er hat die Gattungseigenschaften der Tiere aus den Tieren selbst herausgehoben, mit denen sie doch realiter untrennbar eins sind. Und gerade weil sie in der Realität eins sind, müssen sie in der nachgehenden Erkenntnis, wo sie abstrakt getrennt sind, wieder sich entsprechen. Die Einheit ist in der Realität eine natürliche, wirkliche, in der Erkenntnis eine künstliche, geforderte, notwendige. Nur für die Erkenntnis besteht hier ein Zwangsverhältnis, weil nur die Erkenntnis aus der natürlichen, gegebenen Einheit von Gattungsmerkmal und Individuum eine Zweiheit gebildet hat, die sie nun erst in ein Verhältnis bringen kann und zwar sich entsprechen lassen muss, um selber der einheitlichen Natur zu entsprechen. Also die Erkenntnis erst hat durch ihre Abstraktion eine Notwendigkeit auferlegt: die Notwendigkeit nämlich, die von ihr erst gebildete Zweiheit zur natürlichen Einheit zurückzuführen. Die Natur, die immer einheitliche, weiss nichts von solcher Notwendigkeit.

Und die Moralstatistik?

Siehst du nicht, dass sie auch Gattungsmerkmale, Allgemeinheiten heraussetzt — aus den menschlichen Handlungen, die nun offenbar ihren eigenen Gattungsmerkmalen entsprechen müssen, von denen sie erst künstlich getrennt worden. Die Statistik hat erst diese Notwendigkeit geschaffen, die Handlungen wissen nichts davon.

Aber zeigt sich nicht eben in der Möglichkeit, Allgemein

heiten von ihnen abzuscheiden, in dem Gattungsmässigen, in der Konstanz der Handlungen ihre Notwendigkeit?

Die Gattung oder die Konstanz ist kein Kausalbegriff und sagt an sich nichts aus über Notwendigkeit und Freiheit. Der freieste Mensch kann in heroischem Entschluss gattungsmässig handeln. Die höchste Gleichmässigkeit kann durch Handarbeit wie durch Maschinenarbeit erreicht werden. Die äusserste Konstanz kann freiwillig wie gezwungen sein. Der Tapfere beharrt durch seinen Willen, während seine Reflexregungen ihn fliehen liessen.

Aber an sich ist doch das Konstante, Gattungsmässige unfreier, determinierter.

Und das Variable, Individuelle ist indeterminiert?

Nun immerhin weniger determiniert.

Omnis determinatio est negatio. Hat darnach nicht gerade umgekehrt das Allgemeinste, Gattungsmässigste am wenigsten Merkmale, Bestimmungen, also die geringste Determination, während gerade das individuellste Wesen das bestimmteste, determinierteste ist?

Brauchst du hier nicht das Wort Determination anders, nicht im Sinne der Notwendigkeit, sondern der Bestimmung überhaupt?

Ganz recht, für mich macht's einen Unterschied, aber für dich nicht. Denn für dich ist jede Bestimmung, die ein Wesen im Sein und Handeln zeigt, eine passive, auferlegte, ein Bestimmtwerden, eine Notwendigkeit. Das logisch determiniertere Wesen muss für den Deterministen auch kausal determinierter sein. Denn woher soll das individuellere oder variablere Wesen seine reicheren Merkmale, seine vielfacheren Bewegungen haben? Es soll ja kein spontanes Entstehen geben, und also ist gerade das individuellste und variabelste Wesen der meisten Determination bedürftig, das determinierteste. Und also ist nach dem Determinismus der Mensch das

unfreieste Tier, und der eigenartigste, vielseitigste Mensch, das Genie der unfreieste Mensch.

Das geht nicht.

Mag es selbst gehen, wie kann der Determinist die Gattungsmässigkeit als Beweismerkmal der Determination nehmen, wenn gerade das am wenigsten gattungsmässige Wesen am meisten determiniert sein muss?

Hier muss ein Fehler stecken.

Und mehr als einer. Denn wie kann der Determinismus streng genommen von mehr oder minder determiniert, von Graden der Notwendigkeit sprechen? Es ist ihm alles gleich determiniert.

Und alles gleich gattungsmässig; so lässt sich vielleicht die Einheit des Gattungsmässigen und des Determinierten, der Konstanz und der Notwendigkeit wiederherstellen.

Alles gleich gattungsmässig, gesetzlich, konstant — so muss in der Tat der Determinismus lehren. Und also leugnet er die Individuen; denn er muss sie auflösen in Gattungsmerkmale. Und er leugnet die Variation; denn er muss sie in Konstanz auflösen. Und insgesamt muss er die Ungleichheiten auf Gleichheiten bringen. Nur wieder der theologische Determinismus kann individualisieren und variieren kraft seines indeterminierten Gottes. Der mechanistische Determinismus aber fordert Konstanz, wie sie jeder Mechanismus zeigt. Die Notwendigkeit ist da Gesetzlichkeit, die Gesetzlichkeit Allgemeinheit, Gleichheit, Regelmässigkeit, auf die alles zurückgeführt wird. Es geschieht nichts wirklich Individuelles, Variables, sondern jedes Wesen handelt so, wie ein gleiches Wesen oder dasselbe Wesen unter gleichen Umständen immer handeln müsste. Jedes Wesen handelt genau nach seiner Art und der Art seiner Umstände, d. h. es gibt kein wirklich individuelles Handeln; die Art bestimmt. Kant brauchte nicht erst sein heroisches Moralgesetz aufzustellen: es wird in der determinierten Menschheit schon von selbst

erfüllt; jedes Wesen handelt gesetzlich, streng nach der Art, nach der Regel, wie der Mechanismus abläuft. Die mechanistische Anschauung kann nicht anders — sie muss alles Geschehen, auch das Handeln als konstant, als regelmässig erweisen, auf Formeln bringen, auf Allgemeines und Gleiches reduzieren.

Aber ist nicht eben dies die Aufgabe der Wissenschaft? Zeigt sich somit nicht der Determinismus als die eigentlich wissenschaftliche Auffassung?

Die Wissenschaft hat zweierlei zu suchen, das sich gegenseitig bedingt; Kant hat es formuliert als Homogeneität und Spezifikation. Die mechanistische Auffassung ist die schärfste Methode, in allem Geschehen das Homogene zu suchen; darin liegt ihr Recht und ihre Stärke, aber auch ihre Einseitigkeit, ihre Ergänzungsbedürftigkeit, weil sie für die andere, ebenso dringende Aufgabe der Wissenschaft: der Spezifikation gerecht zu werden, völlig versagt. Die mechanistische Auffassung hätte ihr Ziel erreicht mit der einen Laplaceschen Weltformel, mit der Verwandlung der Welt in absolute Konstanz, in ein einziges geradliniges Geschehen. Warum zeigt sich denn nun die Welt nicht so als ein Geschehen in absoluter Konstanz? Warum entspricht sie nicht offenkundig bereits dem mechanistischen Ideal? Warum versteckt sie so unauffindbar ihre Laplacesche Formel? Warum zeigt sie statt der Gleichheit unendlich Variables und Individuelles? Das kann der mechanistische Determinismus nicht sagen. Oder hat er ein Prinzip der Individuen?

Aber der Determinist kann ja die Individuen anerkennen.

Als unerklärlichen Zufall, wie Roux von „zufälligen Variationen des irdischen Geschehens“ spricht. Der Determinist Adickes versucht die Individuen festzuhalten. Er sieht klar, dass der Determinismus unmöglich ist als grober Mechanismus. Die Bewegung geschieht nicht nur durch Druck

und Stoss, ist nicht rein passiv, gezwungen. Im Bilde des Universums gebe es kein Befehlen und Gehorchen. Was bleibt nun übrig von der Kausalität? Die Gesetzmässigkeit, antwortet Adickes, ist's, „worauf es dem Determinismus allein ankommt". Alles andere sei Anthropomorphismus. In der Gesetzmässigkeit steckt aber selber noch ein Anthropomorphismus. Denn das „Naturgesetz" ist nachweislich eine Uebertragung vom menschlichen Gebiet. Was bleibt von Gesetz und Notwendigkeit? Adickes weiss es. Er erkennt in den Erscheinungen kein „Müssen", sondern ein „Pflegen", wie Lotze die Naturgesetze die grossen „Gewohnheiten der Natur" nennt. Was bleibt nun bei jenem gereinigten Determinismus übrig? Nichts als die Behauptung einer gewissen Konservativität des Weltgeschehens, die richtig ist, aber keinen Determinismus fordert, und willkürlich wird und falsch, wenn sie absolut wird und das Gegenteil ausschliesst. Denn die blosse Konstanz widerspricht der Variation des Weltgeschehens. Wer alles Einzelne auf Gleichmässiges, Allgemeines zurückführt, verliert das Prinzip der Individualität. Oder wie kann das Allgemeine, Gleichmässige, Konstante individuelle Variationen hervorbringen?

Durch die Umstände.

Aber die Umstände sind ja selber wieder konstant; wenn alles konstant ist, wie ist auch nur die kleinste Variation, die geringste individuelle Abweichung möglich? Beim mechanistischen Determinismus ist die Welt ein Rätsel; er muss alles Unterschiedliche der Welt als gegeben nehmen, d. h. er braucht eine andere Potenz, den schaffenden Gott, um es zu erklären. Wäre dieser Determinismus die Wahrheit und nicht eine blosse Methode, nämlich das Variable auf Konstantes und Gleiches zu reduzieren, so müsste die Welt ein absolut Gleiches darstellen. Jede Differenz ist eine Schranke für den Determinismus.

Aber er ist eben an der Arbeit, die Schranken wegzu-

räumen, die Ungleichheiten auf Gleichheiten, das Individuelle auf die Gattung zurückzuführen.

Aber kann er es denn wirklich? Geht denn das Individuum in der Gattung auf? Sind nicht eben die individuellen Merkmale gegebene, unauflösliche Abweichungen von der Gattung? Und weiter: ist denn in der Gattung wirklich die Unterschiedlichkeit zur Ruhe gebracht? Ist denn die Gattung wirklich ein absolut Gleiches, Konstantes? Wo ist der Biologe, der heute noch an die Konstanz der Gattungen glaubt? Wo ist Konstanz auch nur in der Gestirnwelt, wo ist ein absoluter Mechanismus, ein perpetuum mobile in der Natur? Alles wandelt sich; die absolute Konstanz ist ein überempirischer Begriff. Gesetzt aber, die Gattung wäre konstant; ist jede Gattung von Ewigkeit an da, und beginnt sie in tausend Exemplaren oder in einem? Beginnt sie nicht selber als Individuum, wie sie in Individuen wieder auseinandergeht? Gesetzt aber selbst, sie wäre von Anfang an nur Gattung und bliebe es; sie wäre als gleiche Masse aus dem Boden gestampft für alle Ewigkeit, ist sie nicht selber wieder Ungleichheit, Differenz, Spezies, Varietät gegen eine höhere, allgemeinere Gattung und diese wieder gegen eine noch höhere? Und so wird die Auflösung der Ungleichheit nur immer weiter zurückgeschoben bis zu einem absolut Gleichen der Welt, das ein Traum ist. Und dann wird die Entstehung, ja schon der Schimmer des ersten Unterschiedes in der Welt ein Wunder, und die Welt hebt sich selbst auf als Welt, d. h. als universale Mannigfaltigkeit. Und während der deterministische Mechanistiker so in Sisyphosarbeit sich abmüht, alle Veränderung auf Konstanz, alle Ungleichheit auf Gleichheit zurückzuführen, ist die Natur fröhlich am Werk, sich immer reicher zu variieren, immer schärfer zu differenzieren, immer feiner zu individualisieren und so dem ausgleichenden Mechanistiker immer mehr entgegenzuarbeiten. Ist wirklich Sinn und Tendenz der Natur die Ausgleichung, dann konnte

sie nichts Verkehrteres tun, als sich zu entwickeln, dann ist die ganze Entstehung der organischen Welt, besonders der Tiere und am meisten des Menschen ein einziger Widerspruch gegen Sinn und Tendenz der Natur. Denn es ist ein Weg von der Gleichheit zur Ungleichheit, von der Konstanz zur Inkonstanz oder wenigstens von der einfachen Konstanz zur komplizierten und also wenigstens ein schwerer, ein ungeheurer Umweg. Wäre Ausgleichung und Konstanz der Sinn der Natur, dann hätte sie bei den Gasbällen bleiben und sie nur gleichmässig auflösen statt entwickeln sollen. Wie man die Welt und ihr Geschehen auch zu erklären versucht — es ist unmöglich bei einer nur ausgleichenden Tendenz; es fordert mindestens ebenso dringend die entgegengesetzte, die variierende Tendenz, und in der Variationsfähigkeit tritt das Weltgeschehen aus dem Typus des Mechanismus heraus und eröffnet sich die Freiheit.

Aber was wird unsere Naturforschung dazu sagen, der doch das Gesetz der Konstanz unverbrüchlich ist?

Unverbrüchlich? Wenn doch nach Mach nicht einmal die absolute Gültigkeit des Gesetzes der Erhaltung der Energie und nach Hans Landolts Beobachtungen nicht einmal die des Gesetzes der Erhaltung des Stoffes sichersteht! Das Gesetz von der Gleichheit der Ursache und Wirkung versagt bei der Wärme. Auch Heinrich Herz findet durch bestimmte elektrodynamische Beobachtungen das Prinzip der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung gefährdet, und dieser klassische Erneuerer des mechanischen Grundgesetzes, der die Mechanik auf die Beharrung der Körper gründete, hat diese Beharrung als Weltgesetz für blosse Hypothese erklärt, die für eine Klasse von Körpern sich auf Erfahrung stütze, für eine zweite wahrscheinlich sei, aber nur unter Einfügung von Hypothesen über die Natur dieser Körper zulässig, für eine dritte Klasse, die belebte Natur, unwahrscheinlich sei, und so hat man be-

reits aus Hertz' „Prinzipien der Mechanik" die Möglichkeit der Willensfreiheit herausgelesen und entwickelt. Das Wesentliche ist, dass er die sichere oder auch nur wahrscheinliche Geltung der Mechanik für die Natur beschränkt hat. Er weiss, was die Natur als reiner Mechanismus bedeuten würde: „man kann kaum umhin, ein solches Körpersystem als ein lebloses oder totes zu bezeichnen." Aber es würde ja nicht nur die Aufhebung alles Lebens, sondern überhaupt aller Veränderung bedeuten. „In einem Körpersystem, welches dem Grundgesetze gehorcht, gibt es keine neue Bewegung, noch auch Ursachen neuer Bewegung, sondern nur die Fortsetzung der bisherigen Bewegung in gewisser einfacher Weise." So sagt Hertz selbst, und kann er auch nur der anorganischen Natur jede wirkliche Veränderung abstreiten? Kann überhaupt der moderne Naturforscher die absolute Scheidung der organischen und anorganischen Natur anerkennen? Enthält wirklich die anorganische Natur gemäss dem Gesetz der Mechanik „keine neue Bewegung noch auch Ursachen neuer Bewegung", dann ist die Entstehung der organischen Natur ein Wunder.

Aber was soll denn nun sein? Weder soll die ganze Natur dem mechanischen Grundgesetz unterworfen sein, noch soll die organische Natur eine Ausnahme bilden.

Ja, das erste würde die Natur um Leben und Veränderung bringen, das Zweite würde sie um die Einheit der Auffassung bringen und ein Wunder fordern.

Aber wenn das Gesetz der Beharrung weder für die ganze Natur noch für einen Teil, für die anorganische gelten soll, dann kann es ja überhaupt nicht gelten?

Es bleibt noch ein Drittes: es gilt auch für die anorganische Natur nicht absolut, es gilt aber relativ für die ganze Natur. Der Mechanismus ist ein Bild, ein Schema, das wir für die Naturerkenntnis anwenden, und das mehr oder minder, nirgends ganz und nirgends gar nicht, für sie passt. Der

reine Mechanismus von absoluter Konstanz ist ein Idealtypus der Erkenntnis und keine Erfahrung. Und schon für seine zweite Klasse der anorganischen Systeme kann Heinrich Hertz selbst sein Grundgesetz nur „hypothetisch" anwenden. Andererseits vermag er auch dem belebten System stets ein unbelebtes „unterzuschieben", und so auch die organische Welt dem Einfluss des Gesetzes zugänglich zu machen; darauf beruht das Recht der „Biomechanik". So ist die Kluft zwischen dem Organischen und Anorganischen im Sinne der modernen Wissenschaft überbrückt. In den Tiefen der anorganischen Natur zeigt sich für unsere Erfahrung das Gesetz der Beharrung in so starker Geltung, dass sie für uns an eine absolute grenzt und so der Wissenschaft der Mechanik den festen und fruchtbaren Boden sichert.

Aber die Materie ist doch nun einmal absolut träge.

Diese „absolut trägen Massen", diese „ihrem Wesen nach passive Materie" zeigt dir Stallo als reine Fiktion, und er spottet über den „Spuk der toten Materie". „Die Erhaltung der Energie würde sich als unmöglich herausstellen, wenn die letzten Bestandteile eines materiellen Systems an sich vollständig träge wären." Damit ist die Beharrungstendenz der anorganischen Welt nicht geleugnet. Im weiteren Aufstieg aber, besonders durchs organische Reich entzieht sich die Natur mehr und mehr der Tendenz der Beharrung, bis die variierende Kraft ihren Höhepunkt erreicht in der Willensfreiheit des Menschen. Aber wirksam oder doch angelegt sein muss eine Macht, die der Beharrung widerstrebt, schon in den Urtiefen der Natur; sonst wäre nicht nur Leben und Entwicklung, nicht nur Varietät und Individualität, sondern die erste Veränderung schon unmöglich. Und so ist die Willensfreiheit, die eine Ausnahme schien vom Gesetz der Natur, gerade in den Urtiefen der Natur verankert. Aus dem Gesetz der Beharrung allein ist die Welt nicht zu erklären. Dieselbe variierende Kraft, die in der Natur

neue Arten hervorbringt, steigert sich in der Menschenwelt zur Hervorbringung neuer Individualitäten und vollendet sich schliesslich im Einzelmenschen zur ständigen Neubildung der eigenen Individualität, zur Selbstbestimmung, zur Willensfreiheit. Oder soll die Natur sich variieren können und nicht der Mensch? Ist er denn schlechter wie die Natur?

Die Natur hat Millionen Jahre Zeit, ihre Arten zu ändern.

Blenden dich die grossen Zahlen? Gibts absolute Zeit für ein Geschehen? Sieh' im Kinematographen das Wachstum der Pflanze auf Minuten verkürzt, und sie erscheint dir als ein aufflatterndes Tier, und ihr Wachstum als kräftige Selbstbewegung. Sieh' einen Reiz, der den Menschen im Bruchteil einer Sekunde durchzuckt, im Baum erst in Stunden zur Krone dringen. Weil die Bäume schlafen, sollen die Menschen nicht wachen? Weil die Natur in Trägheit versunken, soll der Mensch nicht feurig sein? Trägt er nicht selber die Natur im Bilde der Erkenntnis in sich und hat er nicht damit eine Fülle der Variationen, die sich die Natur selber erst in unendlichen Zeiten geschaffen, wie auf einer Landkarte in jedem Augenblick gegenwärtig als Material und Stachel der Entscheidung? Nimm den Menschen so naturalistisch du willst, nimm ihn als die Natur selbst in äusserster Komprimierung, ist nicht in ihm durch das Licht der umfassenden Erkenntnis die Entscheidungsfähigkeit der unendlich trägen, im Schlafwandel unendlicher Jahrtausende sich entwickelnden Natur in einen wachen Moment konzentriert? Und die durch die Erkenntnis erleuchtete und dadurch wählende Variationsfähigkeit, also die Veränderungskraft der Natur in höchster Vergeistigung ist der Wille des Menschen. So ist der Wille Wahl gewordene Natur, bewusst schaffende Natur, auf momentane Entscheidung gesteigerte Variationskraft der Natur. Bin ich dir noch nicht natura-

listisch genug? Gibt es Neues in der Natur, so kannst du dem Menschen allein die Kraft der Neuerung nicht absprechen, so musst du sie ihm gerade in höchstem Masse zusprechen und in ihr die Möglichkeit der Freiheit.

Also der Wille soll die Kraft haben, sich zu Neuem zu entscheiden — heisst das zu etwas, das nicht in den Bedingungen gegeben ist?

Und wenn es so wäre?

Unmöglich! Alles, was geschieht, ist in seinen Bedingungen gegeben.

Heiliges Dogma moderner Scholastik! Aber wenn alles, was geschieht, schon in seinen Bedingungen gegeben ist, braucht es ja gar nicht mehr zu geschehen. Irgend etwas muss doch also in den Bedingungen noch nicht gegeben sein.

Aber alles, was geschieht, ist durch seine Bedingungen eindeutig bestimmt.

Wieder ein Ukas moderner Wissenschaftsdespotie! Kannst du den Satz beweisen? In die „eindeutige Bestimmtheit" der Erscheinungen flüchtet sich der moderne Determinismus als in seinen letzten, unschuldigsten Ausdruck. Und es bleibt doch eine dogmatische Anmassung. Wer alles durch seine Bedingungen „eindeutig bestimmt" sein lässt, glaubt trotz Kants Widerlegung noch an Leibnizens principium identitatis indiscernibilium. Was dieselben Merkmale resp. dieselben Bedingungen hat, ist identisch. Hier ist die moderne Scholastik mit Händen zu greifen, wenn sie verkündet: Jedes hat seine besondere Determination. Ist es denn nachweisbar oder ist das Gegenteil unmöglich? Tatsächlich könnte dieselbe Erscheinung auch aus verschiedenen Bedingungen hervorgehen, und dieselben Bedingungen könnten auch ein anderes Resultat ergeben. Wer verbietet's? Was A bindet, könnte vielleicht statt dessen auch B binden. A könnte bedingt sein, und doch könnten seine Bedingungen weiter reichen und die Möglichkeit auch für B enthalten. Wirklich

lässt ja jede Bedingung für sich die Möglichkeit zu vielfachen Folgen offen.

Aber die Kombination ihrer Bedingungen bestimmt die Folge eindeutig — sonst gibt's keine Wissenschaft!

Die Wissenschaft sucht mit Recht eindeutig zu bestimmen, wie sie mathematisch zu bestimmen sucht, und doch ist kein reines Dreieck aufzeigbar und kein eindeutig bestimmtes Geschehnis. Denn jedes untersteht einer unausschöpfbaren Zahl positiver und negativer Bedingungen. In der Unendlichkeit der Bedingungen liegt eine Unendlichkeit von Möglichkeiten. Das eindeutig bestimmte Geschehnis ist ein Ideal der Abstraktion.

Aber die Hauptsache ist doch, dass in den Bedingungen das Bedingte völlig bestimmt ist.

Wenn ich nur wüsste, was du bestimmt nennst! Geistig bestimmt in unserer nachträglichen Auffassung?

Das genügt nicht

oder im Geiste eines prädeterminierenden Gottes?

Nein, realiter bestimmt.

Aber was heisst das? Bedeutet es: die Bedingungen enthalten realiter das Bedingte? Dann geschieht überhaupt nichts. Denn das Geschehnis ist schon in seinen Bedingungen fertig.

Die bedingenden Reize genügen nicht; der Körper muss reagieren.

Aber der Körper und seine Reaktionsweise gehören ja mit zu den Bedingungen.

Doch das Bedingte ergibt sich erst aus der Kombination der Bedingungen.

Aber der Akt dieser Kombination gehört ja, seinen letzten Moment eingeschlossen, selber mit zu den Bedingungen. Das Bedingte kann nicht das Geringste hinzubringen über die Bedingungen hinaus; es hat nicht das geringste Sondermerkmal; es kann nicht anfangen. Für den Determinismus

verschlingen die Bedingungen ganz das Bedingte. Für den Determinismus ist das Wirkliche das einzig Mögliche, und demnach gibts keine Scheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit, d. h. aber es gibt keine reale Scheidung von Bedingungen und Bedingtem. Folglich geschieht nichts. Denn das Bedingte ist schon da mit seinen Bedingungen, diese Bedingungen sind schon da mit ihren Bedingungen und so ins Unendliche bis zum Weltanfang. Ausserdem ist das Bedingte, wenn es eins ist mit seinen Bedingungen, ebenso bestimmend wie bestimmt, ebenso frei wie notwendig, und die Determiniertheit wäre paralysiert.

Nein, man muss Bedingungen und Bedingtes scheiden als Anlagen oder Dispositionen und Ausführung.

Dann scheidest du Mögliches und Wirkliches; und wenn nur Anlagen verkümmern: es konnte dann anderes geschehen, als wirklich geschieht — das ist's aber, was der Determinismus aufs härteste bestreitet. Er muss es. Ja, der Determinismus besteht geradezu in der Leugnung des Andersseinkönnens, d. h. des Realunterschiedes von Möglichkeit und Wirklichkeit, d. h. aber des Realunterschiedes von Bedingungen und Bedingtem — und damit leugnet er die reale Geltung der Kausalität, die ja in diesem Unterschied lebt. So zeigt sich der blinde Verfechter der Kausalität in Wahrheit als ihr ärgster Feind.

Unglaublich!

Kann es anders sein? Ist das Bedingte schon absolut gegeben mit seinen Bedingungen, ist das Spätere schon gesetzt mit dem Früheren, dann gibt's kein kausales Geschehen mehr. Die Kausalität fordert gerade die Scheidung von Bedingungen und Bedingtem, Früherem und Späterem, die der Determinismus aufhebt. Jedes wirkliche Geschehen ist ein Hinausgehen über die Bedingungen. Der Determinismus aber hat kein Prinzip der Progression, sondern nur der Regression; er sieht alles Spätere schon im Früheren. Ja, er

hat oder ist vielmehr nur ein Prinzip der Konstanz, und sein dauerndes Recht und Verdienst liegt darin, die konstanten Momente in allem Geschehen, den Zusammenhang mit dem Früheren aufzudecken. Doch aus der Konstanz allein ist kein wirkliches, besonderes Geschehen, d. h. keine Veränderung zu verstehen.

Aber der Determinismus zeigt ja gerade im Mechanismus die Konstanz auch in der Variation.

Doch die Variation dabei kann er nicht erklären.

Sie folgt eben aus der Konstanz.

Das heisst etwas aus seinem Gegenteil erklären. Schwarz folgt aus Weiss, Wasser ergibt sich aus Feuer. Ich ändere mich, weil ich mir gleich bleibe. Ist das eine Erklärung? Du könntest mindestens mit gleichem Recht die Konstanz aus der Variation erklären. Wir erleben die Konstanz nur an der Variation, wie die Variation nur an der Konstanz. Wir müssen beide zum Weltverständnis gleich ursprünglich setzen.

Aber woher soll denn die Variation kommen?

Woher kommt denn die Konstanz?

Die ist natürlich und von selbst da.

Ist denn die Veränderung unnatürlich? Und kann die Variation nicht auch von selbst da sein?

Aber dann ist sie ja grundlos.

O wie schrecklich! Aber findest du die Beharrung als solche begründeter als den Wechsel?

Die Beharrung trägt ihren Grund in sich selbst.

Warum nicht auch die Veränderung? Gerade der Mechanistiker erkennt es ja an, dass der Grund der Veränderung nur Veränderung sein kann.

Ja, aber fremde Veränderung! Die Veränderung ist dem Wesen nicht ursprünglich, sondern kommt ihm von aussen zu, ist passive Veränderung, ist nur Verändertwerden. Das ist der Sinn der mechanistischen Anschauung, die das Grundge-

setz der Mechanik, das Gesetz der Beharrung allgültig macht.

Und doch setzt, wie gesagt, gerade der Neubegründer des Gesetzes, H. Hertz, es nicht allgültig und bezweifelt es für die Organismenwelt.

Aber gerade für die Organismenwelt fordert es heute z. B. Roux, der Biomechaniker, und fordert deshalb auch für jedes Geschehen wenigstens zwei Bedingungen, Faktoren, Komponenten; denn aus einem Faktor ist nichts zu erklären, da „kein Ding seinen Zustand von selbst ändern kann".

Kein Ding seinen Zustand von selbst ändern kann — dieser Satz, auf dem in Wahrheit die ganze Biomechanik ruht, wird allerdings von Roux als selbstverständlich ausgesprochen, und er ist doch nichts weniger als selbstverständlich. Spricht nicht Roux selber die „Selbstregulation in der Ausübung aller Funktionen als eine wesentliche Grundeigenschaft der Lebewesen" an und bestimmt er diese nicht als „Selbstgestaltungs- und Selbsterhaltungsgebilde"?

Ja, aber dem „Selbst" gibt er hier nicht dynamische, sondern nur lokale Bedeutung als dem Inneren der Organismen. „Selbstdifferenzierung im strikten dynamischen und analytischen Sinne kann es ja überhaupt nicht geben, da jede Aenderung eines Geschehens auf Wechselwirkung beruhen muss." Für Roux ist der „Begriff der Selbstdifferenzierung somit kein prozessualer, sondern nur topographischer", und er spricht deshalb nur von „sogenannter" Selbstbewegung des Organismus.

Aber warum dann Schein und Name der Selbstbewegung? Und das Innere scheint doch, wie die Tatsachen der Regeneration, Postregeneration u. a. „gestaltlicher Selbstregulationen" zeigen, nicht nur eine lokale Bestimmung, sondern auch eine bildende dynamische Einheit zu bedeuten, die sonst der Materie fremd ist und von der auch Roux bestreitet, dass er sie „gegenwärtig zu verstehen im Stande" sei.

Doch die Biomechanik erklärt alle organischen Veränderungen im letzten Grunde als anorganische und zeigt bei vielen schon durch Experimente, dass sie nur durch äussere Einwirkungen zustande kommen.

Dieses „nur" aber ist durch das Experiment nicht miterschlossen, sondern unerlaubte Einfügung. Roux selbst führt an: „Bei einer Platte aus lebendem Material kann ausser durch äussere Einwirkung die Biegung zweitens auch durch Kräfte bewirkt werden, welche, von einem auslösenden Momente abgesehen, durchaus in der Platte selber gelegen sind; dann nennen wir die Biegung der Platte „Selbstbiegung", die Veränderung „Selbstdifferenzierung der Platte", weil die Ursachen der spezifischen Art der Formänderung in der Platte selber gelegen sind."

Aber die Selbstbiegung geschieht nur im Selbst, nicht durch das Selbst.

Aber die Ursachen der Selbstbiegung sollen ja im Selbst liegen.

Aber kein Wesen kann sich selbst ändern.

Kannst du das auch experimentell feststellen?

Die Biomechanik stellt experimentell fest, dass organische Veränderungen mechanisch zustande kommen.

Aber darum nur mechanisch? Roux selbst führt an, „dass eine und dieselbe Formänderung — durch verschiedene ursächliche Wirkungsweisen hervorgebracht werden kann. Diese Sachlage ist der Grund der Unmöglichkeit, die ursächlichen Vorgänge einer organischen Formänderung aus der blossen, wenn auch überaus genauen Beobachtung dieser „Formänderung" zu erschliessen, da das gestaltende Wirken im Organischen nicht wie bei Biegungen, die wir vornehmen, ein äusseres, sondern ein inneres und infolgedessen unsichtbar ist".

Aber die Experimente gehen ja eben auf die Ursachen dieser Formänderung.

Können sie dabei anders schliessen als wiederum nur aus Beobachtung? Und können sie dabei mehr schliessen, als dass gewisse Formänderungen durch mechanische Ursachen möglich sind — können sie aber auch schliessen, dass sie nur durch diese möglich sind? Roux selbst betont ja, dass dieselbe Formänderung durch verschiedene Ursachen möglich ist und dass das gestaltende Wirken selber unsichtbar ist. Damit werden alle mechanistischen Schlüsse der Biomechanik zweifelhaft. Sie selber wird und soll weiterblühen; es bleibt für die Naturerkenntnis und namentlich Naturbeherrschung, vor allem für die Medizin ja unendlich fruchtbar und notwendig, die mechanischen Methoden möglichst weit zu tragen und zu sehen, wie weit der beherrschbare Mechanismus reicht, der der Organismus nicht ist, den er aber hat. Doch wie der Experimentator auf dem fremden organischen Mechanismus spielt, so kann der Organismus selber auf ihm spielen als sein eigener Experimentator. Dieselbe Bewegung eines Menschen kann bewusst und „mechanisch", kann freiwillig und gezwungen zustande kommen — wird jemand, der sie als mechanische beobachtet hat, daraus zu schliessen wagen, dass sie immer mechanisch zustande kommt, ja dass sie auch nur ursprünglich mechanisch war? Im Gegenteil, ursprünglich freiwillige, bewusste Bewegungen lagern sich ins Mechanische ab — das ist das einzige, was wir genetisch beobachten können. Hier geht die Variation der Beharrung voran, während die Biomechanik umgekehrt alle Variation auf Beharrung zurückführen möchte. Begreiflich, dass die Botaniker, die am meisten konstante und einfach reagierende Organismen vor sich haben, am meisten der Biomechanik zugetan sind, während die höhere Biologie in Oskar Hertwig gegen die Biomechanik Roux' protestiert, der selbst vor zu rascher Mechanisierung warnt und als das am schwierigsten, nur durch Ansetzung längster Züchtungszeiträume mechanisch zu lösende Rätsel des Organischen die

typische Produktion hervorhebt, die Uebertragung der spezifischen Gestaltung, die Vererbung.

Aber in der Vererbung zeigt sich doch gerade das Organische konstant und nicht variabel.

Nur konstant und gar nicht variabel? Dann wäre es kaum vom Anorganischen geschieden. Aber warum gebiert die Maschine nicht Maschinen, wie der Organismus Organismen? Es liegt eben doch in der Vererbung mehr als Konstanz, es liegt eine Produktion darin, eine Variation zwar nicht der Qualität, der Essenz, aber doch der Quantität, der Existenz — es ist die niederste, einfachste Form der Variation, die noch in der Konstanz hängen bleibt, die erste Differenzierung als blosse Teilung, Fortsetzung, die erste Neuerung als blosse Selbsterweiterung, Selbstvervielfältigung. Würde es keine Vererbung geben, wir müssten sie als logischen Uebergang fordern zwischen Konstanz und Variation. Es ist die Form, in der sich zuerst die variierende Kraft des Organischen der so wesentlich konstanten anorganischen Natur entringen muss — so wie die Kunstbildung als reines Kopieren beginnt, um durch Typenvariation immer freier zu werden, so wie der Staat als Familienstaat, die Kultur als reine Fortsetzung der Tradition beginnt, um dann selbständiger und mannigfaltiger zu werden. Die Ueberwindung der Konstanz liegt schon im Wesen des Organismus, der diese Ueberwindung am ersten und einfachsten in der Selbstfortsetzung betätigt. Und dieses Variationsprinzip, der Neuerungsdrang steigt an im Verlauf der organischen Entwicklung, und der grosse Ungulatenforscher Rütimeyer kam zu dem Resultat: „Es muss also wohl zum Kampf ums Dasein, an dessen Wirkung wohl niemand mehr zweifeln wird, noch etwas Ferneres kommen, was diesen siegreich überwindet, ein Drang nach vorwärts, eine Triebfeder, die aller Schöpfung per aspera ad astra forthilft.“ Und „in der qualitativen Vervollkommnung der organischen Bildungen“ erkennt

gerade der weitsichtigste Parallelist und Determinist Wundt ein „Wachstum der geistigen Energie“ und damit ja eine Ueberwindung des Mechanismus an, wie er auch für die geistige Kausalität die Forderung der Aequivalenz von Ursache und Wirkung sinnlos findet.

Aber bei allem Fortschritt der organischen, ja geistigen Entwicklung bleibt ihm die quantitative Konstanz der Naturkräfte und der Materie gewahrt.

Gewiss; nur kann diese quantitative Konstanz niemals die qualitative Variation, jenen Fortschritt der Entwicklung erklären. Wer die Entwicklung auf quantitative Konstanz zurückführt, führt sie schliesslich auf blosse Mathematik zurück, und blosse Mathematik kann nie ein Geschehen erklären; denn sie ist selber geschehenslos. Diese Mathematisierung, Konstanziierung der Welt sieht natürlich ihr Ideal in einem völligen Gleichgewichtszustand der Welt, in dem alle Veränderungen, alle Qualitätsunterschiede verschwinden, und diese Auffassung fühlt sich bestätigt durch die von Lord Kelvin betonte allgemeine Tendenz zur Zerstreuung der Energie in der materiellen Welt und durch Clausius' Satz, dass „die Entropie der Welt einem Maximum zustrebt“. Dann allerdings hat die Quantität über die Qualität, die Konstanz über die Variation völlig gesiegt, und es gibt keine Unterschiede, keine Veränderungen mehr.

Was hast du denn dagegen für Bedenken?

Nur eins: warum nämlich dieses Maximum, dieser Gleichgewichtszustand nicht von Anfang an da war! Dass er sich erst durchsetzen muss, beweist, dass es in der Weltkonstitution doch noch auf mehr abgesehen sein muss, als auf blosse quantitative Konstanz. Warum erst der Umweg über das ganze Weltgeschehen, und woher die Ungleichmässigkeiten, über die hinweg die Welt erst zum Gleichgewicht kommen muss? Jener Umweg ist das Leben, und diese Ungleichmässigkeiten, diese Differenzen, sind die Werte der

Welt; das Gleichgewicht aber, in dem die quantitative Konstanz am reinsten sich darstellt und über das sie als solche nie hinauszugehen brauchte, ist das Gleichgültige, ist der Tod. Die quantitative Konstanz der Kräfte und Massen bleibt durch die „qualitative Vervollkommnung der organischen Bildungen vollkommen unberührt", so sagt Wundt, und er fügt hinzu: „Aber an Wert haben die Naturkräfte und ihre Substrate durch die Entwicklung des organischen Lebens ins Unermessliche zugenommen". Und gerade der Mensch ist nach Nietzsche „das wertende Tier". Die „Entwertung der Energie", die zuerst Thomson aus der Zerstreuung der Energie ableitete, geht als Weltprozess gegen den Menschen, gegen die organische Entwicklung und schliesslich gegen das Weltgeschehen selber. Mit jenem absoluten Gleichgewichtszustand am Ende ist keiner mehr zufrieden als der Pessimist Ed. v. Hartmann, der ihn noch fester zu begründen sucht. Wieder zeigt sich's, dass der Naturalismus der Bruder des Pessimismus ist. Die Zurückführung der Welt auf ihre reinen Konstanten führt in der Konsequenz zu einer Entwertung der Welt, zur Auflösung des Organischen, zur Aufhebung der Entwicklung. Entwicklung ist Qualifizierung, und der Mensch ist das qualitätsreichste der Lebewesen. Die blosse Quantifizierung aber führt zur absoluten Konstanz der Mathematik.

Aber wie konnte der Mensch, das wertende Tier, die Welt so quantifizieren und damit entwerten?

Weil er Konstanten braucht gerade als Mittel für seine Varianten, seine Aenderungen, seine Zwecke. Der Mensch braucht immer mehr Mathematik, immer mehr konstante Quantitäten, aber als seine Diener, für die Technik. Sombart findet, dass unsere technischen Fortschritte im wesentlichen darauf gehen, Qualität durch Quantität zu ersetzen, Organisches durch Mechanisches.

Aber dann wäre unsere Technik Entwertung?

Ja, sie entwertet zu blossen Mitteln, aber für neue Werte, für Zwecke. Das sicherste, verlässlichste, gehorsamste Mittel ist das Mechanische, weil es konstant ist. Darum ersetzt unsere Technik Sklaven und Tiere durch Maschinen, Leder und Holz durch Eisen und Stein, insgesamt Organisches durch Mechanisches. Die mechanistische Weltanschauung ist eine Technisierung der Welt; aber sie vergisst, dass die Technik, indem sie Quantitäten, Konstanten, Mechanismen sucht, als Grund und Gegengewicht den Menschen voraussetzt, den organischen, variierenden, wertenden.

Aber dem Mechanistiker selber kann doch nicht wie dem Pessimisten der Zustand absoluter Konstanz praktischer Idealzustand sein?

Doch, er ist's. Für den konsequenten Naturalisten Petzoldt z. B. ist sogar die Lehre „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst", „geradezu ein Ausdruck für die Richtung der Entwicklung auf einen einstigen Dauerzustand". Aber dieser Dauerzustand ist der Tod, auf den die rein mechanistische Weltanschauung unbewusst hinsteuert. Die blosse quantitative Konstanz, die Materie kann nicht einmal eine Welt konstituieren, ein gegliedertes Ganze. Hierzu muss, wie Boltzmann ausführt, eine Differenzierung gegeben sein und Bürgschaften für die Aufrechterhaltung dieser Differenzierung. Sonst würden die materiellen Zustände wohl bald in einen Gleichgewichtszustand übergehen. Aber sie wären auch nie aus dem toten Gleichgewicht herausgekommen, ohne ein differenzierendes, variierendes Prinzip. Die Variation ist nun einmal eine Tatsache. Du musst daher, da die Variation prinzipiell nicht aus der Konstanz abzuleiten ist, Veränderung als Ursprüngliches, also eine spontane Variationsfähigkeit anerkennen und damit wieder die Möglichkeit des freien Willens. So liegt die Möglichkeit des freien Willens in der Möglichkeit der Welterklärung selbst begründet, die ein Prinzip spontaner Variation fordert.

Also der Mensch kann sich kraft seines Willens spontan ändern? Doch er kann sich doch nur ändern gemäss seiner Natur.

Gemäss seiner Natur, d. h. gemäss seinem konstanten Wesen kann er sich gerade nicht ändern, sondern nur beharren.

Aber infolge der äusseren Umstände kann er sich ändern.

Infolge der äusseren Umstände kann er nur verändert werden. Der determinierte Mensch kann nur beharren oder verändert werden, nicht sich verändern.

Aber wenn die Willensänderung weder aus seiner Natur noch aus den Umständen folgt, so ist sie ja grundlos?

Meinst du, dass es begründeter ist, seiner Natur zu folgen, d. h. zu beharren? Warum soll die Konstanz begründeter sein als die Variation? Ist die Trägheit an sich so viel vernünftiger wie die Unternehmungslust, der Phlegmatiker so viel gescheiter als der Sanguiniker oder Choleriker?

Aber die folgen doch auch ihrer Natur. Und besteht nicht eben darin die Willensfreiheit: seiner Natur folgen zu können?

Ach ja, so sagen sie alle, Deterministen, die sich als Indeterministen verkleiden und mit der Freiheit kokettieren, und Indeterministen, die sich an den Determinismus verkaufen. Und gibt's denn viel andere? Frei sein heisst seiner Natur folgen können — das kannst du als wundertiefe Ueberzeugung und wahre Vermittlung der Gegensätze von modernen Kathedern und in den besten Handbüchern bis herab zu den schlechtesten Freiheitsmonographien breit verkünden hören, und es gilt als so selbstverständlich und ist doch so leer, dass man nicht sah, wie falsch es ist. Denn zum letzten Mal: alles folgt seiner Natur, auch die Bestie, und wenn darin Freiheit liegt, so ist der Stein freier als der Mensch. Ist er doch minder beeinflussbar und konstanter.

Aber ich begreife nicht: der Mensch kann doch nur ent-

weder seiner Natur oder den Umständen folgen, d. h. entweder sich selbst oder anderem folgen. Ein Drittes gibt's doch nicht.

Natürlich nicht; denn folgen muss ja der Mensch. Die ganze Welt ist ja nach dem Determinismus ein Trabantenzug, eine Kopiengalerie ohne Original, ein demütig gehorsames Bedientenheer. Alles kriecht: so will's der Determinismus.

Aber wenn einer seiner Natur, also sich selbst folgt, so kriecht er doch nicht, so ist er doch frei!

Wie unschuldig es klingt: seiner Natur folgen! Und es soll doch bedeuten: Knecht seiner Grossmutter sein. Denn unter der Natur des Menschen verstehen die Deterministen sein angeborenes Wesen, das Erbe seiner Ahnen.

Aber die Natur des Menschen kann sich ja ändern.

D. h. die Umstände können sie ändern. Die Umstände teilen sich da mit den Ahnen in den Menschen als Beute. Die Natur des Menschen kann sich nicht ändern. Denn wenn die „Natur" des Menschen, die ja auch determiniert sein soll, nicht einfach ein leeres Wort ist, so bedeutet sie das konstante Wesen des Menschen, und das Konstante kann sich nicht selber ändern.

Nun gut, so kann diese Natur des Menschen bisweilen geändert werden.

Und wenn sie viertelstündlich geändert wird und wenn die Umstände den Charakter des Menschen windelweich zu wechselnden Formen kneten, ist er damit frei? Der Determinist kann dem Menschen eher hundert Charaktere geben als die Kraft, seinen Charakter zu ändern. Der determinierte Mensch beharrt wie der mechanische Körper, bis er weiter determiniert wird, um wieder zu beharren. Für den Deterministen ist der Mensch eins mit seinem Beharrenden, mit seiner Natur.

Ja, ist er denn nicht eins mit seiner Natur?

Dann kann er sie nie überwinden. Naturam furca

expellas, tamen usque recurret. Und du willst sie doch überwinden? Siehst du nun, dass es nicht so unschuldig ist, die Freiheit des Menschen an seine Natur zu binden? Es bedeutet einen moralpädagogischen Pessimismus, und es heisst mindestens den Menschen zur Beharrung verurteilen, wenn sich nicht die Umstände zu einer Aenderung erbarmen. Es sieht so aus, als ob man den Menschen freigibt, wenn man ihn nach seiner Natur handeln lässt; in Wahrheit sagt man ihm: du darfst nur handeln gemäss dem Bleibenden in dir; du kannst nur so handeln, wie du unter gleichen Umständen vor zehn Jahren gehandelt hättest. Du kommst von deinem ererbten oder erworbenen Wesen nicht los. So bindet ihr den wollenden Menschen an seine Vergangenheit, wenn ihr ihn nur nach seiner Natur handeln lasset.

Aber die Natur des Menschen kann doch inzwischen eine andere geworden sein?

Und wenn sie gestern, wenn sie vor fünf Minuten eine andere geworden, so bindet ihr sein Heute an sein Gestern, der frühere Moment bestimmt den späteren, und die jetzige Entscheidung ist nicht frei, sondern völlig bestimmt. Der determinierte Mensch entscheidet überhaupt nicht, sondern es ist über ihn entschieden. Seine Vergangenheit bestimmt seine Gegenwart, seine Gegenwart bestimmt seine Zukunft.

Aber wie kann der Mensch anders wollen als nach seiner Natur? Sein Wollen kann doch nur sein, wie sein Wille ist. Er kann doch nur wollen, wie er ist.

Und er kann nicht auch sein, wie er will? Dann ist er in seinem Sein gebunden, dann ist sein Wollen nur der Ausdruck seines gebundenen Seins und gar kein Wollen mehr.

Aber damit *er* will, muss er doch wollen als der er ist, gemäss seinem Sein.

Aber damit er *will*, darf er im Wollen nicht gebunden sein, muss er sich entscheiden, wählen können.

Ja, aber nur gemäss seiner Natur und überhaupt gemäss dem, was er ist, und das ist bestimmt.

Dann ist auch seine Entscheidung vorausbestimmt; dann hat er nicht mehr zu entscheiden, zu wollen. Wollen gibt's nur, wo es Wählen gibt, und Wählen gibt's nur, wo es mehrfache Möglichkeit gibt.

Aber es gibt immer nur ein Mögliches. Jeder wählt, wie er ist, und er ist eben nur einer und ein bestimmter.

Dann wählt er nicht mehr, wenn er nicht auch anders wählen könnte.

Wenn er anders wählen könnte, müsste er auch anders sein können. Gibst du dem Menschen mehrfache Möglichkeit, so hebst du seine Identität auf.

Und nimmst du dem Menschen die mehrfache Möglichkeit, so hebst du sein Wählen, sein Wollen auf.

Wenn das Wollen nicht aus dem Menschen folgt, aus seinem bestimmten Wesen, dann ist's doch nicht sein Wollen, sondern ein zufälliges Geschehnis.

Und wenn das Wollen aus dem bestimmten Wesen des Menschen folgt, so ist es kein Wollen mehr, so ist es entschieden und nicht entscheidend. Wollen gibt's nur im Unbestimmten.

Aber alles ist bestimmt. Alles ist doch nun einmal, wie es ist, und kann nicht anders sein.

D. h. alles ist konstant und nichts variabel, und also gibt's kein Geschehen, keine Veränderung.

Doch; aber das Geschehen folgt aus dem Sein.

Unmöglich. Du weisst es ja selbst. Variation kann nie aus Konstanz, Geschehen nie aus Sein folgen.

Aber wie kann ich wollen, ohne zu sein? Mein Wollen stammt doch aus mir, aus meinem Wesen. Also muss ich Konstanz haben, um zu wollen.

Aber ist dein Wollen eins mit deinem Sein und nicht ein

Akt, ein Heraustreten aus dem Gegebenen, eine Variation? Also musst du Variabilität haben, um zu wollen.

Ich weiss nicht mehr ein noch aus. Es scheint, wir streiten wie Heraklit und die Eleaten. Du betonst das Geschehen und ich das Sein. Du lösest den Willensakt vom Menschen und lösest die Welt überhaupt auf in lauter freie Akte ohne Subjekt, ohne Konstanz und Zusammenhang, in lauter Zufälle.

Nimmermehr; ich leugne doch nur die absolute Konstanz des Subjekts. Du aber als Determinist lösest das Weltgeschehen auf in lauter Konstanten. Alles ist determiniert, d. h. alles ist fest bestimmt, alles ist, wie es ist, und kann nicht anders sein. Also ist's unveränderlich, und somit hebt der Determinismus alle Veränderung, alles Geschehen auf.

Aber wenn er sagt, alles ist bestimmt, alles ist, wie es ist, so sagt er damit doch nicht: alles ist von ewiger Dauer, sondern: alles ist in jedem Moment, wie es ist. Die Momente aber sind verschieden und alle eindeutig bestimmt. Die Determination geht also gerade auf die differenten Momente.

Das ist ein guter Witz — nur kommt er ein paar Jahrtausende zu spät; und du folgst wirklich einem Eleaten, der den Witz schon einmal gemacht hat, aber besser; denn er hat ihn durchgedacht zur Konsequenz. Der fliegende Pfeil ruht, da er in jedem Moment an einem Ort ist. Wo soll Bewegung stattfinden? An dem Ort, in dem etwas ist, bewegt es sich nicht. Und dort, wo es nicht ist, kann es sich erst recht nicht bewegen. So argumentierte der alte Zenon und leugnete die Bewegung — muss nicht der Determinismus mit derselben Konsequenz die Veränderung preisgeben? Alles ist in jedem Moment, wie es ist, und in keinem Moment anders, als es ist; in welchem Moment also könnte es sich verändern, anders werden, als es ist? In keinem.

Aber es ist doch in den verschiedenen Momenten verschieden.

Es **ist** verschieden, aber wann **wird** es verschieden? Es ist in jedem Moment festgenagelt als das, was es ist, und durch einen rätselhaften Sprung ist es im nächsten Moment anders. Es ist immer nur, es wird nicht und springt von einem Zustand zum andern über. Genau wie Zenon die Bewegung auflöst in einzelne Stationen, so löst der Determinist die Veränderung auf in Momentzustände, in eine Blitzfolge determinierter Situationen. Beiden ist das Geschehen erstarrt und zerstückt zu Seinspunkten. Ist jeder Moment determiniert, unfähig, anders zu sein, dann führt keine Brücke von einem determinierten Moment zum andern, dann gibt's nur Sein, aber nicht Geschehen, Bestimmtheit, aber nicht Veränderlichkeit. Wie also kann der Determinist den eleatischen Schlingen entgehen? Was kannst du gegen Zenons Schlussweise einwenden?

Er sah wohl nicht, dass die Bewegung kontinuierlich ist.

Aber ist nicht der Determinist genau so blind gegen die Kontinuierlichkeit der Veränderung? Ist alles fest bestimmt, dann ist der Fluss der Veränderung unmöglich. Ist jeder Moment determiniert, dann mögen die verschiedenen Momente einander noch so nahe sein, der Sprung von einem zum andern ist ein Wunder, dann haben wir eine rätselhafte Abfolge von Bestimmtheiten, von So-Sein, aber kein Anderswerden. Muss alles so sein, wie es ist, dann ist das Anderswerden ein Widerspruch. Der Determinismus leugnet das Andersseinkönnen, er besteht geradezu in dieser Leugnung, damit leugnet er die Möglichkeit der Veränderung.

Aber wie ist die Veränderung zu retten?

Nur durch Aufgabe des Determinismus. Denn er bindet die Erscheinungsmomente, während sie gerade lösbar sein müssen, um ineinander überzugehen. Wenn A nur A sein kann und B nur B, dann kann nun einmal A nie B werden. Wenn jede Erscheinungskonstellation in sich gefesselt, determiniert ist, dann gibt's kein Werden und Wandeln der Er-

scheinungen, dann komme ich von Bild zu Bild höchstens durch einen göttlichen Kinematographen.

Aber was muss ich denn zur Rettung der kontinuierlichen Veränderung noch zugeben?

Das Andersseinkönnen und zwar für jeden Moment, und eben dies kann ja der Determinismus nicht zugeben, ohne sich selbst aufzugeben. Denn er besteht ja in der Determinierung, Fixierung der einzelnen Momente zur eindeutigen Bestimmtheit, während die Veränderung gerade in ihrer Auflösung ineinander besteht. Der Determinismus besteht nur in der Setzung von Konstanten; die Veränderung aber fordert Variables; damit A zu B wird, damit A sich verändern kann, muss der Fluss der Veränderung schon von A ab laufen, muss also A über seine Determiniertheit als A hinausgehen können, muss es variabel, muss es anders sein können, als es ist.

Aber A kann doch nicht anders sein, als es ist; das besagt ja der Identitätssatz; der Determinismus ruht also auf dem obersten Grundsatz der Logik.

Nun so ruhe er und sterbe auf ihm! Der Identitätssatz schreckt uns nicht. Nur wenn du ihm absolut reale Geltung gibst, wird er zum Medusenhaupt, das die Welt erstarren macht in Veränderungslosigkeit. Ist jede Erscheinung immer nur sich selbst gleich, so ist Veränderung ausgeschlossen. Veränderung fordert Veränderlichkeit und also Andersseinkönnen. Nun wähle zwischen deinem Identitätssatz und der Veränderung!

Das ist eine Wahl zwischen Scylla und Charybdis. Aber ich kann doch unmöglich den Identitätssatz opfern.

So opfere die Veränderung in der Welt!

Unmöglich. Aber gibt's denn gar keinen Ausgleich zwischen der logischen Identität und der Weltveränderung?

Ja, sogar einen doppelten Ausgleich; nur musst du die absolut reale Geltung des Identitätssatzes, die Fixiertheit der

Erscheinungen, also den Determinismus preisgeben. Der Identitätssatz gilt in der Logik, als Satz des Denkens, das fixieren muss; er gilt für die Begriffe, die konstant sein müssen; aber die Erscheinungen sind variabel, und die identischen Begriffe sind nur die Stationsmesser des Erscheinungswandels. Das Denken formt, ordnet in festen Begriffen die Erscheinungen, determiniert sie, aber sie selbst sind nicht determiniert. Das ist der formale Ausgleich auf Kants Wegen gewonnen: die Logik für die Erscheinungen! Aber man kann sie noch inniger ausgleichen auf Hegels Wegen: die Logik in den Erscheinungen! Doch dazu musst du die Identität ihrer Absolutheit entkleiden, und musst das Anderssein, den Widerspruch, den Umschlag und Wandel in das Denken selber aufnehmen. Du kannst die Veränderung logisch fassen, wenn du die Logik selber als Veränderung, als Dialektik fassest. Und so insgesamt: die Identität gilt, doch entweder nur formal für die Erscheinungen oder nur relativ in den Erscheinungen. Und ebenso gilt auch der auf der Identität fussende, eindeutige Bestimmtheit aussagende Determinismus formal oder relativ, aber nicht real absolut. Mögen die Begriffe Kantisch konstant sein oder Hegelisch schmiegsam, den realen Erscheinungen jedenfalls darf man die Variabilität, das Andersseinkönnen nicht rauben; sonst versinkt die Welt als Wandlung.

Aber die Konstanz sichert doch erst den Zusammenhang differenter Erscheinungen.

Im Gegenteil; die absolute Konstanz zerstört ihn; sie isoliert die verschiedenen fixierten Erscheinungen gegeneinander, macht sie zu Inseln ohne Brücke und Schifffahrt. So leistet auch der Determinismus gerade nicht, was er leisten will: den Zusammenhalt der Erscheinungen; denn er löst die Kontinuität des Geschehens auf in ein Nacheinanderdasein fester Bestimmtheiten, die nicht ineinander übergehen können, da keine anders sein kann, als sie ist.

Aber wenn nichts konstant und alles in Variation ist, so haben wir die Welt als Chaos, den Menschen als Chamäleon, seinen Willen als Proteus — doch nein, wir haben weder einen Willen, noch einen Menschen, noch eine Welt, sondern nur eine Flucht zufälliger Geschehnisse, von denen keins mit dem andern noch zusammenhängt, keins für ein früheres verantwortlich zu machen ist.

Aber wer in aller Welt behauptet denn den Hexensabbath absoluter Variation? — er besteht so wenig wie der Kirchhof absoluter Konstanz. Die Erscheinungen sind nicht so liebenswürdig, sich durch eine Kategorie fangen zu lassen. Sie sind als solche weder absolut konstant noch absolut variabel, ja, sie sind gerade nur durch den vorhandenen Gegensatz, durch das Zugleichsein beider Qualitäten fassbar; denn, wie gesagt, wir fassen Konstanz nur an der Variation und umgekehrt.

Aber die Erscheinungen als solche sind doch zunächst konstant?

Warum? Weil sie so besser von uns gefasst, fixiert werden können? Wie philanthropisch von den Erscheinungen! Aber wir substantiieren eben schon aussondernd nur das mehr Konstante zu besonderen Erscheinungen. In der Welt als solcher kann alles ebenso gut konstant wie inkonstant sein und ist alles in der Schwebe zwischen den Polen, die wir akzentuieren. Und ist ein Grund ersichtlich, aus dem in der Welt die Konstanz den Vorzug haben soll vor dem Wechsel? Und glaubst du, das Konstante eher verantwortlich machen zu können als das Wechselnde?

Das Wechselnde ist immer ein Anderes; so ist's, als ob du Hinz für die Tat des Kunz verantwortlich machst.

Und wenn du das Konstante, das nicht anders sein kann, als es ist, verantwortlich machst, so ist's, als ob du den Stock prügelst.

Aber der Mensch ist doch kein Stock und kann doch durch die Umstände, durch Einwirkungen geändert werden.

Der Stock auch, und der geänderte Mensch ist für den Determinismus ein anderer, ein anderes Produkt. Wie kannst du ein Produkt für ein anderes, auch wieder Hinz für Kunz verantwortlich machen, einen determinierten Moment für einen andern, eine jetzt gegebene Konstellation für eine frühere, die Gegenwart für die Vergangenheit? Der determinierte Wechsel hebt genau so die Verantwortung auf wie der undeterminierte.

Aber wenn die Konstanz ebenso wie der Wechsel die Verantwortung aufhebt, so ist sie überhaupt aufgehoben. Ein Drittes zwischen Konstanz und Wechsel gibt's doch nicht.

Es gibt ein Drittes: die Konstanz im Wechsel, das Andersseinkönnen, das nicht blosses Sosein und auch nicht blosses Anderssein ist, die Variabilität, die nicht blosse Konstanz noch blosser Wechsel ist.

Das ist ein kurioses, widerspruchsvolles Wesen, das nicht logisch zu fassen ist.

So wirf deine Logik weg; denn mit diesem Widerspruch fassest du alles, was du fassest. Du fassest ein Wesen mit mehreren Eigenschaften und wechselnd in seinen Zuständen — wie kann Eines zugleich Mehreres sein, wie kann etwas wechseln und doch dasselbe bleiben? Mit diesen sophistischen Scherzfragen kann man uns nicht mehr ängstigen. Wir sprechen jedem Wesen die Möglichkeit zu Mehrfachem, die Variabilität zu, und was dem Stein recht ist, sollte dem Menschen nicht billig sein? Der Widerspruch von Konstanz und Wechsel, der dir unmöglich schien, ist im Menschen am tiefsten und reichsten Wirklichkeit geworden, ist sein Leben. Der Mensch besteht nicht einfach in seinen Eigenschaften. Oder wenn neben ihm ein Mensch als dieselbe Konstellation von Eigenschaften bestände, würdest du statt seiner den

Doppelgänger verantwortlich machen? Bestrafst du eine Eigenschaft oder ihren Träger? Und dieser Träger, das Ich ist rein formal und bewahrt seine Identität, auch wenn es jedes Stück seines Inhalts preisgibt. Es geht nicht auf in seinen Qualitäten und Funktionen, d. h. es kann anders sein und anders sich verhalten. Der Determinismus, der dies Anderskönnen leugnet, verwechselt das Ich mit seinem Inhalt, den er allein binden kann. Er verwechselt das Ich mit seinen konstanten Qualitäten, mit seiner „Natur". Aber man könnte sich jede der konstanten Qualitäten wegdenken, ohne dass das Ich als Ich den geringsten Verlust erlitte.

Aber das Ich könnte doch nicht ohne die Qualitäten bestehen.

Nein, doch auch nicht die Qualitäten ohne das Ich. Aber es könnte dasselbe Ich mit verschiedenen Qualitäten bestehen genau so, wie dieselben Qualitäten in verschiedenen Ichen bestehen könnten. So zeigen sich das Ich und seine Qualitäten gegeneinander lösbar, d. h. das Ich kann auch andere Qualitäten haben, also anders sein, als es ist. Und was von den Qualitäten gilt, gilt erst recht von den Funktionen, auch den Wollungen. Wie das Ich an keinen seiner Denkinhalte, so ist es an keinen seiner Willensinhalte gebunden. Die Deterministen fühlen ja selber, dass das Ich nicht aufgeht in seinem Inhalt, und darum projicieren sie den Inhalt aus dem Ich heraus als fremde Mächte, die ein Nichts binden, das tote und leere Ich teils zur Konstanz teils zum Wechsel zwingen. Doch weder das Konstante noch das Wechselnde ist verantwortlich zu machen, sondern das im Wechsel Konstante, das in der Veränderung Identische, das Variable und Kontinuierliche, weder das Soseiende noch das Andersseiende, sondern das im Sosein Anderskönnende, — ohne das es nur ein Sosein und ein Anderssein, aber kein Anderswerden, keine Entwicklung gibt. Mit der Anerkennung des Anderskönnens zerspringt die letzte, festeste Kette, die der Determi-

nismus um den Menschen geschlungen. Er hat ihn recht eigentlich in sich selbst gefesselt, an seine eigene Natur gebunden, kraft des Identitätssatzes ihn zur Konstanz verurteilt. Nun aber löst sich die Identität des Menschen von seiner „Natur", das Ich löst sich von seinen konstanten Qualitäten, sein Wollen löst sich von seinem Sein; es fällt dem Menschen recht eigentlich der Stein vom Herzen. Die Freiheit wird möglich; denn es gibt ein Anderskönnen. Wo sind sie nun alle, die Fesseln des Menschen, die bindenden Netze, gewoben aus der umgebenden Natur, der Abstammung, dem sozialen Milieu, den ökonomischen Verhältnissen und schliesslich der eigenen Natur des Menschen? Sie versinken als Fesseln, weil sie in den Menschen selbst versinken als sein Inhalt, als der Inhalt seines Ich, das aber in dem Inhalt nicht aufgeht, das sich von jedem Stück seines Inhalts losmachen kann, weil es ein Anderskönnendes ist, ein Freies.

Nun wankt mein Determinismus, aber wanken darum auch all die Tatsachen, auf denen er fusst?

Habe ich eine dieser Tatsachen bestritten? Ich bestreite nur ihre mythologische Ausdeutung durch deterministische Scholastik. Leugne ich etwa, dass heimische Natur, Abstammung, soziale, ökonomische Verhältnisse und die eigene Natur mächtig sind für den Menschen? Ich leugne es so wenig, dass ich sie in ihm selber mächtig sein lasse. Der Determinismus aber macht sie zu fremden Zwingherrn, zu feindlichen Dämonen für den Menschen, der da ihr Knecht und Opfer wird, und sie leben doch in ihm und er lebt in ihnen und lebt sie weiter aus. Er selber ist ein Gewächs seine Heimat, ein Reis seines Stammes, ein Glied seiner Gesellschaft, ein Faktor seiner Verhältnisse und der Träger seiner Natur. Und all diese Momente konstituieren ihn, wie seine Glieder ihn konstituieren und drücken ihn an sich so wenig, wie seine Glieder ihn drücken, und wie er als die denkende, organische Einheit seiner Glieder mehr ist als das blosse

Zusammen dieser Glieder, so ist er der Fortbildner all der Mächte, die ihn bilden, und all die variierende Kraft, die in ihnen selber, die in der Weltentwicklung hervorquillt, über das Gegebene hinausdrängt, das Werden über das Sein immer weiterführt und die Konstanz überwindet, sie vollendet sich in des Menschen Willensfreiheit.

Freiheit und Unfreiheit

Nun will ich dir sagen, wie es mit mir steht: der Boden des Determinismus, auf dem ich so sicher zu stehen glaubte, wankt und schwindet mir unter den Füssen; ich sehe ihn bersten und sehe die Freiheit als wilde Naturkraft hervorbrechen und aufsprudeln als heisse Quelle, ungefasst. Ich sehe den Menschen seiner Ketten ledig, nackt, das höchste Naturgewächs, in dem die Wandelkraft der Natur am höchsten schäumt — ist dies nun die Freiheit? Dann hast du des Guten zuviel getan und alles mit Freiheit überschwemmt, dann sind alle Naturwesen als variabel frei, dann gibt's auch für den Menschen nur Freiheit und keine Unfreiheit, dann ist Notwendigkeit ein leerer Schall.

Und ich wollte dir gerade zeigen, dass Freiheit und Notwendigkeit sich bedingen.

Aber wenn nun alles als variabel frei ist?

Variabilität ist noch nicht Freiheit, sondern Möglichkeit, Naturanlage zur Freiheit.

Aber wenn alles gleich variabel ist?

Wer sagt das? Alles ist mehr oder minder variabel, aber die Variabilität hat ihre Grenze und ihren Gegensatz in der Konstanz, an der auch alles mehr oder minder Anteil hat.

So liegt in der Konstanz die Unfreiheit?

Die Möglichkeit der Unfreiheit, wie in der Variabilität die Möglichkeit der Freiheit.

Aber die anorganische Welt ist doch völlig konstant und unfrei?

Sie ist relativ konstant und lässt sich als unfrei deuten.

Ist sie's nicht wirklich? Denn frei ist sie doch gewiss nicht.

Sie ist noch jenseits oder vielmehr diesseits von frei und unfrei. Freiheit wie Unfreiheit sind nur Erlebnis und weiterhin Deutung nach dem Erlebnis. Wo Freiheit und Unfreiheit nicht erlebt werden, können sie also höchstens durch Deutung behauptet werden; denn sichtbar sind sie nicht.

Aber muss nicht Unfreiheit für die anorganische Welt behauptet werden? Unfrei ist, was notwendig ist; notwendig ist, was nicht anders sein kann, und gilt dies nicht von den anorganischen Körpern?

Nicht so hastig! Es gilt erstens nur relativ von ihnen, nur für so kurzlebige, kurzatmige Betrachter, wie wir sind. Und dann lässt sich ebenso behaupten: unfrei ist, was gezwungen ist; was aber nicht anders sein kann, ist in Einheit mit sich, mit seiner Natur und also gerade nicht gezwungen.

Aber du bestrittest doch gerade, dass frei sei, was seiner Natur folgt.

Nannte ich darum, was seiner Natur folgt, unfrei? Die anorganische Welt, indem sie ihrer Natur folgt, ist weder frei noch unfrei. Wirklich unfrei kann nur sein, was auch frei sein kann. Und so bricht der Gegensatz erst im Menschlichen auf.

Aber warum erst im Menschlichen, wenn Variabilität und Konstanz schon in der Natur liegen? Was fehlt dann noch zur Freiheit und Unfreiheit?

Das Bewusstsein. Die blosse Variabilität, das blosse Andersseinkönnen gibt nur Inkonstanz, aber noch nicht Freiheit. Denn Freiheit ist nur, wo Wahl ist; Wahl ist nur, wo mehrfache Möglichkeit ist, und mehrfache Möglichkeit gibt's nur für ein Bewusstsein. Denn wirklich kann immer nur eines sein.

Das sagt der Determinismus auch.

Nein, er sagt: wirklich kann immer nur ein Bestimmtes sein. Aber die Wahl geht gerade auf ein Unbestimmtes. Für den Determinismus ist die Wahl des Willens ein Scheinmanöver, eine Selbsttäuschung. Die Wahl ist getroffen, bevor sie geschehen; was sich vollzieht, ist nur eine Konsequenz und keine Entscheidung. Frei sein heisst entscheiden können. Entscheidung aber gibt's nur zwischen mehreren Möglichkeiten, die sich nur einem Bewusstsein präsentieren können. Und also ist Unfreiheit da, wenn die Entscheidung gehemmt ist, d. h. sowohl, wenn das Entscheidungssubjekt verkürzt ist durch Schwächung des Bewusstseins, wie wenn das Entscheidungsobjekt verkürzt ist durch Abschneidung von Möglichkeit, durch Zwang. Unfrei ist sowohl der Bewusstlose wie der Gezwungene; denn sie können nicht wählen.

Dann sind doch auch die Steine unfrei.

Du kannst auch die Steine unmusikalisch und tapfer nennen, weil sie nicht singen und nicht fliehen. Jeder Gegensatz muss in seiner Sphäre bleiben. Unfrei ist nur, wer seinem Wesen nach frei sein könnte. Frei ist nur, wer freien, wer wählen kann. Unfrei ist, wer der Wahl beraubt ist.

Aber man nennt doch auch gerade den Sünder unfrei, der das Böse wählt und weder bewusstlos noch gezwungen ist.

Wäre er unfrei, wie könnte er schuldig sein?

Und wäre er frei, wie könnte er Knecht der Leidenschaft sein?

Es ist allerdings eine Antinomie der Moral, dass ihr der Sünder gleichzeitig unfrei und schuldig ist. Die Lösung ist, dass er frei ist, aber sich selbst unfrei macht.

Gilt das nicht auch gerade vom Hochmoralischen, der sich dem Wohl der Menschen oder sonst einem Ideal dienend hingibt?

Wer sagt, dass der Freiheit Ziel immer nur die Freiheit

ist? Was ist der Zweck der Wahl — die Wahl oder das Gewählte?

Du meinst also, Tugendheld und Sünder unterscheiden sich nur im gewählten Gegenstand, nicht im wählenden Willen?

Das meine ich gar nicht; denn der Sünderwille „erliegt" der Versuchung, der Leidenschaft, den Trieben, der Tugendwille „überwindet" sie. Sie unterscheiden sich im Willen wie der Feige und der Tapfere, wie der Lässige und der Tätige. Beide haben die Freiheit, aber nur der eine, der Moralische betätigt sie.

Es gibt auch sehr tätige und energische Sünder

energisch ja —in den Mitteln, und doch sind ihre Taten „Untaten", und ihr eifriges Tun ist wie die Flucht des Besiegten.

Besiegt von den Begierden mögen sie sein, weil sie schon vorher, schon immer unfrei waren, weil ihr Wille schwach ist.

Das ist der Fluch des Determinismus, dass er den Willen verdinglicht und nicht als Funktion begreift, dass er dem Willen feste Qualitäten auferlegt, die wie ein Fatum ihn lähmen und die meist nicht weniger Aberglaube sind wie das Fatum. Mit Apothekersinn zieht der Determinist das Fliessende auf Flaschen und klebt Etiketten drauf, mit Bureaukrateneifer bannt er das Werden in qualitativ bestimmtes Sein — und das Wollen ist doch gerade das höchste Hinausstreben des Werdens über das Sein! Mit welchem Rechte gebietet er dem inneren Werden Halt, setzt er das Werden nur als Folge des Seins und nicht auch umgekehrt? Mit welchem Rechte ruft er als Schicksalsstimme dem Willen zu: so bist du, so bleibst du, und anders kannst du nicht sein noch werden? Der Wille aber ist qualitätslos; denn er ist reine Funktion.

Ist denn nicht alles, was ist, qualitativ bestimmt?

Ei du Scholastiker! Weisst du nicht aus Kants Widerlegung des ontologischen Beweises, dass z. B. die Existenz als solche nicht qualitativ zu fassen ist? Ist alles qualitativ bestimmt, dann wird die Welt zu einer Parade stehender Begriffe, und die Veränderung, der Qualitätswandel wird ein Nonsens. Der Wille aber ist die höchste Kraft des Wandels, und wer den Willen qualitativ bestimmt, hebt ihn auf oder braucht wieder einen Willen für den Willen. Der qualitativ bestimmte Wille ist Trieb, Neigung, Leidenschaft, aber gerade nicht Wille, d. h. die Möglichkeit, der Mutterschoss, der Bildner und Lenker vieler Leidenschaften, Neigungen und Triebe.

Aber bilden und lenken nicht eben die Leidenschaften, die Neigungen und Triebe den Willen?

Sie bilden ihn wie die Glieder den Organismus; doch zugleich bildet der Organismus die Glieder.

Aber der Wille ist doch leer ohne die Triebe.

Wie der Organismus leer ohne die Glieder; aber die Glieder sind auch tot ohne die organische Einheit. Die deterministische Auflösung des Willens in die Triebe hat den Wert und die Wahrheit einer medizinischen Sektion — sie gilt erst nach dem Tode des Subjekts; sie gilt nur für die Autopsie; denn sie abstrahiert vom Leben.

Aber auch der lebendige Wille schafft doch nichts; denn die Triebe liefern ihm alles Material.

Dann schafft auch der Baumeister nichts; denn die Bausteine sind ihm gegeben. Wer schafft überhaupt? Wer lässt sein Material aus dem Nichts erstehen?

Ich meine nicht im strengen Sinne schaffen, sondern umschaffen.

Dann ist der Wille die grösste Schöpferkraft auf Erden; denn er ist die konzentrierte Variationskraft des am meisten variierenden und schöpferischen der Geschöpfe; mehr als die gesamte Tierwelt hat der Menschenwille das Antlitz der Erde

verändert. Wenn irgend etwas schöpferisch, so ist es der Wille; denn wir haben den Begriff des Schöpfers vom Willen. Spinoza aber hebt mit dem Willen den Schöpfer, mit dem Schöpfer den Willen auf. Der Wille ist das schöpferische Prinzip als solches. Der Wille kann sich umschaffen, kann sich selbst schaffen; denn er ist reines Schaffen, reines aus sich Herausholen, spontane Bestimmung dessen, was noch nicht da ist, Gebieter des Werdenden, Hervorruf des Kommenden, Hebel der Zukunft; er ist das Aktive und Fortschrittsuchende als solches. Der Wille geht nur auf die Zukunft, während das Erkennen tief in die Vergangenheit reicht und das Fühlen immer nur Gegenwart fasst. Der Determinismus, siegreich in einem intellektualistischen und historischen Zeitalter, führt den Willen ganz auf Vergangenheit zurück. Damit widerstreitet er dem Leben, das immer Altes in Neues umbildet, und gerade dem Leben des Menschen, der immer in allen drei Zeiten lebt. Den Determinismus überwinden, den Willen befreien, heisst die Zukunft befreien aus dem Bann der Vergangenheit, der dem Leben widerstrebt, das so selbstherrlich in die Zukunft hineinlebt, wie es aus der Vergangenheit herauslebt. Die Zukunft hat dasselbe Lebensrecht wie die Vergangenheit. Die Zukunft anerkennen als wahre Zukunft, als neue Zeit, die Neues bringt, die über Gegebenes hinausschreitet — das heisst spontanes Werden, das heisst Freiheit anerkennen. Für den Determinismus hat nie der Lebende recht, sondern immer der Tote, das Gegebene überhaupt, immer all die anderen vorher und ringsumher, nur du nicht, und so für jeden immer nur die andern.

Aber wenn du die Zukunft von der Vergangenheit und Gegenwart loslösest und so den Willen bloss auf sich selber stellst, so schwindet ja selbst die beschränkte Unfreiheit, die du als Indeterminist noch einräumst und eben zeigen wolltest.

Nicht Loslösung der Zukunft von der Vergangenheit überhaupt vertrete ich, sondern die Kontinuität der drei

Zeiten — das heisst aber nicht die Unterdrückung, Beherrschung der einen durch die andere, sondern die Gleichberechtigung der Parzen, dass jede der webenden Zeiten von der andern den Faden aufnimmt und selbständig weiterbildet. Ich erkenne die Macht der Vergangenheit, der Umgebung, die Macht all der Anderheiten an, aber als Material für den Eigenwillen der Gegenwart, die wiederum Material zuträgt für den Eigenwillen der Zukunft; ich erkenne an, dass alle Bausteine determiniert sind, wenn du mir nur den Willen als Baumeister zugibst. Ich gebe zu, dass aller Seinsinhalt des Menschen bestimmt gegeben ist; aber er ist toter Stoff, wenn nicht der Wille lebt als formende, fortbildende Kraft. Ich weiss, der Mensch ist ohne gegebene Anlagen und Einflüsse so wenig möglich wie ohne Geburt und Nahrung; aber es gibt auch Totgeborene, und das Brot wird zu Stein, wenn der Organismus es nicht selbsttätig umbildet.

Doch wenn nun der Wille selbsttätig formt und umbildet, wenn ihm alles nur Material ist, wie kann's da Unfreiheit geben?

Brauche ich es noch zu sagen? Wenn der Wille nicht das Material beherrscht, sondern das Material ihn. Wenn der Mensch die Nahrung nicht verdaut, so ist sie ihm nicht dienend, sondern drückend, ja sie kann ihn als Gift verzehren, wenn er sie nicht verzehrt. All die Faktoren, die den Menschen konstituieren, Abstammung, Erziehung, Naturumgebung, Gesellschaft, ökonomische Verhältnisse, eigene Naturanlage werden zu Fesseln des Menschen, wenn sie bleiben, was sie sind, wenn sie für den Menschen nur da sind und nicht in ihm leben, nicht in ihm umgeformt werden und Früchte tragen. Alles, was den Menschen bildet, bindet ihn zugleich, wenn der Mensch es nicht weiterbildet. Und so gilt der Determinismus — aber als Pathologie des Menschen. Ist es nicht sonderbar, dass man nur bei Fehlern des Menschen von erblicher Belastung spricht, dass die Erblichkeit

nur das Laster minder schuldig, aber kaum die Tugend minder verdienstlich erscheinen lässt? Der Grund ist eben, dass die Erblichkeit nicht als solche, nicht überhaupt Freiheit aufhebt, dass die Tugend freie Willensleistung bleibt, auch wenn sie schon hundertmal von demselben Menschen oder schon von hundert Generationen vorher betätigt worden; auch die ererbte Tugend muss man erwerben, um sie zu besitzen. Die Tugend befreit, weil sie vom Willen fordert, und der Wille ist immer neu. Das Laster lähmt, weil es vom Willen nichts fordert als Verzicht auf sich selbst, Waltenlassen des Triebes, und es lähmt durch sein blosses Fortbestehen, zumal in mehreren Generationen immer mehr, und erschwert das Aufkommen des widerstehenden Willens.

Also der Mensch ist unfrei im Laster?

Aber nicht zum Laster; er kann widerstehen.

Aber wenn er nun erblich belastet ist —

auch dann; denn er braucht nicht soviel schwächer zu sein als sein Vater, und wenn der ihn „belastet", kann er sich entlasten.

Aber wenn er nun absolut unverbesserlich ist?

So hört er auf, zurechnungsfähig zu sein; aber er ist's bis zur letzten, leisesten Hoffnung, dass er widerstehen, auch nur äusserlich widerstehen kann, d. h. den Trieb ablenken, wenn auch nicht unterdrücken kann. Und der Wille kann viel mehr, als unsere Deterministen sich träumen lassen. Er kann aber um so weniger, je weniger man ihm zumutet. Sie entmutigen den Willen, indem sie von vornherein ihm feste Grenzen ziehen, ihn bestimmt sein lassen. Sie verkleinern den Menschen; denn der Mensch beginnt mit dem Willen, d. h. mit der Wahl, mit der Entscheidung zwischen mehreren Möglichkeiten. Die Verantwortlichkeit eines Menschen steht und fällt mit der mehrfachen Möglichkeit, die ihm offen bleibt, also mit seiner bewussten Variationsfähigkeit. Die unüberwindliche Konstanz eines Triebes ist die einzige mora-

lische Schranke des Willens. Denn die Bewusstseinshemmung ist ja nur eine intellektuelle, der Zwang nur eine physische Unfreiheit. Dies ist das einzige moralische Faktum der Welt: der Kampf des Willens mit den Trieben, das heisst der Kampf zwischen Freiheit und Unfreiheit, der Kampf um die Freiheit. Wer die Triebe zu absoluten Beherrschern des Willens macht, leugnet die Freiheit; und wer den Willen zum absoluten Herrn der Triebe macht, leugnet die Unfreiheit; beide leugnen das Moralische.

Aber sind denn Wille und Trieb einander so fremd und feindlich, dass in ihrem Kampfe das Moralische besteht? Was ist denn der Wille ohne die Triebe? Doch Triebe ohne Willen haben die Tiere.

Und darum sind sie amoralisch, weil noch kein Wille in ihnen siegt oder unterliegt. Aber lass mich nicht früher Gesagtes ganz wiederholen. Nimm den Willen als Organisation der Triebe; darin liegt, dass der nicht organisierte Trieb früher da ist, sodann, dass gerade die Vielheit der Triebe im Menschen den Willen aufwachsen lässt, und endlich, dass der organisierende Wille in den Trieben seinen Inhalt und zugleich in den anarchischen, tyrannischen Trieben seinen Feind hat.

Aber warum nennst du den Willen frei und nicht ebensogut die anarchischen Triebe?

Ja, und nicht ebensogut die Mäuse und die Steine frei? Und nennst du nicht sogar leere Plätze frei? Was kannst du nicht frei nennen? Und das Nichts ist am allerfreiesten; denn es ist sogar von der Existenz frei. Redest du aber von der Freiheit im eigentlichen, im ursprünglichen, vollen Sinne, so redest du von der Freiheit des Menschen, und dann ist frei, wer entscheiden, wer wählen kann, wer Willen hat. Der Wille ist die Freiheit der Menschenseele, ist die Freiheit κατ' ἐξοχήν, die Entscheidungskraft, die innere, aktive Wahlfähigkeit, das bewusste Variationsvermögen. Und daneben

ist der Trieb als solcher konstant, in einer Richtung laufend und führend. Sieh' im Trieb eine konstante Willensrichtung und im Willen die Variation der Triebe. Und wenn der Wille als solcher Freiheit ist, so bedeutet der Trieb zwar nicht als solcher Unfreiheit, wohl aber kann er's bedeuten, wenn er dem Willen gegenübertritt.

Und der unfreie Wille ?

Ist der aufgehobene Wille. Sprich vom unfreien Menschen, aber sprich nicht vom unfreien Willen. Der unfreie Mensch ist der willenlose, von Trieben beherrschte. Jeder Trieb drängt zur Alleinherrschaft; denn er ist Streben in einer Richtung, in die er den Menschen drängt. Je mehr der Trieb sich selbst folgen, den Menschen in seine Richtung reissen darf, desto mehr hebt er die andern Richtungsmöglichkeiten, hebt er die Wahl, hebt er den Willen auf. Der Trieb lebt nur in der Einseitigkeit; denn er ist konstant, der Wille nur in der Vielseitigkeit; denn er wählt, er variiert. Und doch bedingen sie sich im Menschen: der Wille ermöglicht erst das Nebeneinander der Triebe, das Nebeneinander der Triebe ermöglicht erst den Willen. Die Beschränkung, Zügelung der Triebe ist so einfach Selbsterhaltung des Willens, der den Gesamtmenschen vertritt, den viele Triebe fordernden und enthaltenden Organismus. So ist der Trieb zugleich der Lebensstoff und die Gefahr des Willens. Die Variante entfaltet sich nur an der Konstante; sie hat an der Konstante zugleich ihren Gegenstand und ihren Widerstand. So lebt die Freiheit gerade in beständiger Drohung der Unfreiheit: der Wille entfaltet sich gerade im Kampfe mit den Trieben, wie die Kunst sich entfaltet im Kampfe mit dem Material.

Ich weiss nicht, was unsere Moralisten dazu sagen werden, und ob du ihnen damit widersprichst oder zustimmst.

Ja, es ist alles wahr, was die Ethiker über die Tugend lehren, was Platon lehrt, dass sie die Herrschaft des Intellektuellen, Menschlichen über das Tierische, Unvernünftige der

Seele ist, was Aristoteles lehrt, dass sie die Mitte zwischen Extremen, also die Zügelung der einseitigen Triebe ist, was Shaftesbury und Schiller lehren, dass sie die Harmonie der Triebe, die Ganzheit des Menschen ist, was Stoa und Epikur, Kant und Nietzsche gemeinsam und doch so verschieden lehren, dass sie die tapfere, kühne Geisteserhebung, dass sie die Freiheit ist. Sie haben alle recht, nur schildern sie eben in der Tugend den Willen. Der Wille ist die Vermenschlichung, die Intellektualisierung der Triebe; denn er wählt, und also fordert er Bewusstseinshelle, geistige Perspektive und Urteil. Der Wille ist die Organisierung der Triebe und damit zugleich die Beherrschung, Zügelung, Bekämpfung wie die Vermittlung, Ausgleichung, Harmonisierung der Triebe; der Wille ist die praktische Einheit des Menschen, der Wille ist die Freiheit. So haben sie alle recht, nur zerschneiden und fächern sie künstlich die Seele, während der Wille aus den willenlosen Trieben so organisch sich erhebt wie aus den Horden der Staat.

So haben alle recht, nur nicht die Deterministen?

Es ist auch wahr, was die Deterministen lehren: dass die Triebe den Willen konstituieren, dass die Triebe den Menschen unfrei machen, dass in seinen Trieben all die Faktoren zu Wort kommen, die den Menschen bilden: umgebende Natur und Gesellschaft, Abstammung und Erziehung, eigene Anlage und Verhältnisse, dass all dies bestimmende Mächte für den Menschen sind — es ist alles wahr, nur eins ist vergessen: der Wille selbst. Der Wille, der in seinem Inhalt so wenig aufgeht, wie ein lebendiger Organismus in seinen chemischen Elementen, wie der Mensch in seinem Körper aufgeht. Jeder lebendige Wille ist so ein Genie, von dem ja Nietzsche sagt, dass es sich seines Lebens Zufälle zu seiner Speise kocht. Es gilt, wie Eucken sagt, „die Gabe des Schicksals in das eigene Werk des Menschen“ zu wandeln. Die geographischen, genealogischen, sozialen, ökonomischen u. a.

Bedingungen des Menschen werden für ihn Zwang, wenn er sie nicht verdaut, wenn er sie nicht im organischen Prozess aufsaugt, „aufhebt" in Hegels Sinne, d. h. zugleich konserviert und negiert. All jene konstitutiven Faktoren des Menschen werden ihm zu Fesseln, wenn nicht sein Wille als regulatives Prinzip sie entwickelt und dadurch überwindet.

Und kann er sie auch überwinden?

Er kann's; denn er soll's. Aber auch: er soll's; denn er kann's. Die ganze Geschichte der Menschheit ist ein einziges, mächtiges Zeugnis dafür; denn sie ist ein grosser Ueberwindungsprozess, eine prometheische Erhebung des Menschen über seine tierischen Ahnen, über seine niederen Naturbedingungen. Die sozialen, ökonomischen, geistigen Entwicklungsbedingungen, die immer den Menschen schaffen sollen, muss ja der Mensch erst selber geschaffen haben. Die Erhebung des Menschen aus der ihm allein gegebenen Natur bleibt für den Determinismus ein Wunder. Er hat recht für die Statik, aber nicht für die Dynamik des Lebens. Er hat recht, wenn es nur Konstanten gäbe; aber ohne Varianten wären schon diese Konstanten nicht möglich geworden. Er hat recht: es gibt eine Unfreiheit, aber nur, weil es eine Freiheit gibt, wie es Krankheit nur gibt als Folie der Gesundheit. Bei allgemeiner Unfreiheit ist es ein Rätsel, wie auch nur der Gedanke der Freiheit gefasst werden konnte. Freiheit und Unfreiheit sind Komplementärbegriffe, die sich bedingen, und haben aneinander ihren Probierstein. Die Freiheit ist die Ueberwindung der Unfreiheit, die Unfreiheit die Aufhebung der Freiheit.

Ist das nicht selbstverständlich?

Ja, aber die Deterministen fehlen dagegen; denn sie schütten nur Unfreiheit über die Welt aus ohne alle Freiheit.

Die Indeterministen aber schütten nur Freiheit aus?

Dann würden sie das Kind mit dem Bade ausschütten. Aber den Indeterministen, der nur Freiheit sieht, wirst du

vergebens suchen, und wenn du mit der Laterne durch alle Jahrtausende wanderst. Doch allerdings: das einfache Komplementärverhältnis der Freiheit und der Unfreiheit haben auch die Indeterministen meist nicht gelehrt. Die Tiefsten von ihnen haben die Freiheit aus der intelligiblen Welt geholt und die Unfreiheit über die Natur verhängt und haben dann die mystische Freiheit mit der physischen Unfreiheit, ein Wunder mit einem Rätsel, in der Menschenbrust sich begegnen lassen — wie dies aber möglich, und gar, wie da ein moralischer Kampf zwischen beiden möglich sein soll, das haben sie nicht gesagt. Wie einfach aber liegt's bei der organischen Auffassung! Freiheit und Unfreiheit stehen da auf demselben Lebensboden als natürliche Gegensätze und haben aneinander ihre Schranke und Ergänzung. Die Freiheit oder der Wille ist das praktische Ich, die höchste, bewusste, strebende Einheit des organischen Wesens, seine praktische Selbständigkeit, seine Selbstbestimmung; die Einflüsse sind die Nährmittel des seelischen Organismus, die verarbeitet werden müssen, die Triebe sind die Glieder und Gesten dieses Organismus, die beherrscht werden müssen, — dann aber ist zugleich die Möglichkeit gegeben, dass die Einflüsse und Triebe Herr werden der organischen Einheit, die sie verarbeiten, beherrschen soll: damit ist die Arena des Kampfes, damit die Möglichkeit der Unfreiheit gegeben. Der Kampf zwischen Freiheit und Unfreiheit oder zwischen Wille und Trieben ist einfach der Kampf, der im Organisationsprozess als solchem liegt, entfaltet in der praktischen Seele.

Aber musst du dann nicht dem Organismus als solchem, also auch dem niedersten organischen Wesen Freiheit zusprechen?

Den Ansatz zur Freiheit — und zur Unfreiheit. Aber wenn wir nicht mit Worten spielen wollen, so sprechen wir bei der Freiheit vom Willen, wie er nur im höchsten Organismus, im Menschen wohnt, so halten wir die wirkliche Frei-

heit fest nur dort, wo Wahl, also Bewusstsein mehrerer Möglichkeiten und somit menschlicher Intellekt gegeben ist.

Aber dann muss es Uebergänge geben zwischen Freiheit und Unfreiheit.

Ja, doch eben nur in der organischen Auffassung. Der Verfechter der intelligiblen Freiheit stellt sie und die Unfreiheit auf zwei einander ferne Ufer. Der Determinist wiederum zerstört mit der Freiheit auch den Uebergang zur Unfreiheit. Er kann, wie überhaupt nicht von Schuld, auch nicht von verringerter Schuld, von mildernden Umständen, von verminderter Zurechnungsfähigkeit sprechen, und damit gräbt er gerade den Boden ab, den er der modernen Rechtsauffassung zu bereiten so stolz ist. Er nivelliert gerade das Recht, das er individualisieren will. Denn ihm sind alle gleich unverantwortlich. Vom Standpunkt der intelligiblen Freiheit wiederum sind alle gleich verantwortlich. Nur in der organischen Auffassung, wo Freiheit und Unfreiheit als lebendige Gegensätze um den Menschen kämpfen, als zentripetale und zentrifugale Lebenstendenz, als konstruktives und destruktives Prinzip, als Variation und Konstanz, als Fortschritt und Hemmung miteinander streiten, da erst gibt es Grade der Verantwortlichkeit, weil eben die Freiheit mehr oder minder Schranken findet an der Unfreiheit.

So hängt die Strafe ab von der gerade im Täter vorhandenen Proportion zwischen Freiheit und Unfreiheit? Damit wird ja nur das Individuum, nicht die Handlung bestraft, damit ist die Strafe so individualisiert, dass das Recht als Recht aufhört, das Recht in seiner Allgemeinheit, kraft deren es doch für bestimmte Handlungen bestimmte Busse aussetzt.

Ja bestimmt innerhalb gewisser Grenzen, in denen auch das bestehende Recht die Strafe individualisieren lässt.

Aber warum ein allgemeines Recht, wenn doch jeder verschieden verantwortlich ist je nach seinem Freiheitszustand?

Wenn du doch endlich begreifen wolltest, dass die Freiheit kein Zustand ist, sondern eine Kraft, eine Funktion! Nur die Unfreiheit ist ein Zustand für den Menschen, die Freiheit aber schafft mehr oder minder sich selbst und die Unfreiheit. In seiner Freiheit ist der Mensch nicht bestimmt, sondern bestimmend, hat er die unbestimmte Kraft, sich über sich selbst aufzurecken oder auch unter sich selbst herabzusinken. In seiner Freiheit ist der Mensch nicht dieser oder jener, ist er nicht durch sein individuelles Sein beschränkt, kann er sich zum Allgemeinen erheben, und darum darf man Allgemeines von ihm fordern, darf man die Tafeln des Rechts über ihm aufhängen, niedrig genug ja gerade für den normalen Freiheitsaufschwung des Menschen. Kant macht das Sollen zum Erkenntnisgrund der Freiheit, aber die Freiheit bleibt ihm der Realgrund des Sollens.

Doch ist es nicht phantastisch wunderbar, dass der Mensch sich über sich selbst erheben, mehr werden soll, als er ist?

Es ist ebenso, ja erst recht wunderbar, wenn er genau das bleibt, was er ist. Oder ist das Hocken und Kleben am Gegebenen natürlicher als Wandel und Flug? Das Sein natürlicher als das Werden? Ja, man könnte umgekehrt das Werden als Tatsache, das Sein aber, das sich gleichbleibende, als blosse Abstraktion auffassen. Weil es auch für das Haben der Erkenntnis bequemer ist, den Menschen wie einen Bleisoldaten in die Schachtel zu legen, soll der Mensch sich nicht wandeln können? Seht ihr nicht, dass euer behauptetes Sein selber zugleich ein erstarrtes, heimliches Sollen ist — nämlich für die Erkenntnis? Und der Mensch hat sich ja nun einmal gewandelt aus der Tierheit heraus. Ihr aber sprecht dem determinierten Menschen so lange das Fliegen ab, bis er nun wirklich durch die Lüfte wandert. In Wahrheit sind Zukunft, Zweck, Ziel und Sollen genau so wirksam im Leben des Menschen, genau so notwendig zum Handeln, wie Ver-

gangenheit und Gegenwart, Haben und Sein. Der Determinismus aber sieht nur Seinsqualitäten und keine Werdenskräfte, er sieht nur Konstanten und keine Varianten: das ist der innere Kern seiner Auffassung, seine Stärke und seine Blindheit. Er hat die Konstanten in Welt und Leben ins Licht gesetzt — das ist sein bleibendes Verdienst und sein Recht auch für die Zukunft. Mechanik und Technik, Biomechanik, Anthropologie und Ethnographie, Völkerpsychologie und experimentelle Psychologie, Kulturgeschichte, Moralstatistik und Kriminalpolitik, alle Wissenschaften, die entindividualisieren, die auf Konstanten drängen, sind unter dem Scepter des Determinismus aufgestiegen und haben wiederum seiner Fahne den Sieg erfechten helfen.

Und was ist nun die Blindheit des Determinismus?

Dass er über den Konstanten die Varianten übersieht. Gewiss ist es fruchtbar, die Gleichheiten unter den Erscheinungen herauszuheben — nur muss man sich bewusst sein, dass die Gleichheiten aus den Ungleichheiten herausgehoben sind. Gewiss ist es Wissenschaftsforderung, das Individuelle möglichst auf Allgemeines zu reduzieren, aber man vergesse nicht, dass die absolute Reduktion völlige Nivellierung bedeutet, dass die blosse Verallgemeinerung eben zum Allgemeinsten, zum absolut Gleichen, zum Leeren führt. Gewiss soll die Wissenschaft die Erscheinungen zum System binden, zur Einheit bringen, aber zur Einheit der Vielheit; denn in der blossen Einheit erlischt die Erkenntnis ebenso wie in der blossen Vielheit. Wenn nur die Konstanten sich durchsetzen, dann versinkt das Individuum in seinem Volk, die Völker in einem Volkstypus, die Perioden in einem Status, der Mensch in der Tierwelt, die Tierwelt in der Natur, die Natur in der nackten Materie. Wenn die Geschichte sich in Kulturgeschichte auflösen soll, dann ist es nur konsequent, wenn die Kulturgeschichte von der Ethnographie, diese von der Biologie und schliesslich von der Physik oder Kosmologie

verschlungen wird. Du siehst, die blosse Herausarbeitung der Konstanten führt immer weiter vom Menschen als dem individuellsten, variabelsten Wesen ab; sie bedeutet eine Vergewaltigung des Menschen. Denn die Natur steigt zum Menschen auf gerade im Fortschritt von der Konstanz zur Variabilität.

Muss man darum nicht von der Konstanz aus erklären?

Es ist an sich methodisch ebenso berechtigt, eine Erscheinung aus ihrem Ziel wie aus ihrem Anfang zu erklären, und zum letzten Mal: aus der blossen Konstanz ist die Variation nicht zu verstehen.

Der Determinismus gilt aber doch wenigstens für die Natur?

Nur relativ und auch nur durch Deutung. Denn Tatsache ist nur die überwiegende Konstanz der Natur, die der Mensch nach seinem Erlebnis und für seine Rechnung als Unfreiheit deutet. Im Menschen erst kommt die Natur zur wirklichen Unfreiheit. Im Menschen erst wird die Konstanz zur Schranke der Freiheit. Der Mensch erst kann unfrei sein, weil er frei sein kann. Unfrei ist er durch das, was in ihm „Natur", d. h. Konstanz ist. Nenne mir alles, wovon nicht nur der Determinismus, sondern mehr oder minder jeder, der urteilt, den Menschen abhängig setzt!

Nun, zunächst die umgebende Natur!

Sie ist konstanter als der Mensch.

Dann die Abstammung!

Sie ist auch „Natur", die länger bestehende Körperlichkeit, aus der das Individuum entspringt, sozusagen die Verlängerung, Konstanziierung seiner Lebenslinie nach rückwärts.

Dann die ökonomischen Verhältnisse —

auch ein Materielles, das weiter reicht als der einzelne.

Ferner die Gesellschaft —

wieder ein Allgemeines, das langlebiger ist, breitere Existenz hat als das Individuum.

Endlich die eigene Natur des Menschen —

seine „Natur“ — das Wort sagt alles. Es bedeutet das Konstante in ihm. Aber nun sage mir noch näher, wovon wir den Menschen innerlich abhängig setzen!

Von seinen Trieben, Gewohnheiten, Neigungen, Leidenschaften.

Die Triebe sind die angeborenen Grundlinien, die Urkonstanten des menschlichen Strebens, zumal sofern sie körperlich sind, also in der ja konstanteren Leiblichkeit des Menschen wurzeln, in dem, was am meisten Natur an ihm ist. Die Gewohnheiten sind die erworbenen Konstanten des Handelns, und sie werden dem Menschen zur „zweiten Natur“; sie sind wie weniger ursprünglich auch weniger beständig und überwindlicher als die Triebe. Noch lockerer und zugleich seelischer als die Triebe sind ja die Neigungen, die aber doch noch gerade eine Konstanz der Richtung bedeuten. Die Leidenschaft ist erst recht seelisch und sogar oft kurzlebig und vorübergehend. Aber jede Leidenschaft, so lange sie lebt, bannt den Menschen in gesteigerter Richtungskonstanz auf ihren Gegenstand. Und wird die Leidenschaft Manie, so steigt die Konstanz bis zur Unkorrigierbarkeit, bis zur Unzurechnungsfähigkeit. So gehen all die behaupteten Abhängigkeiten des Menschen auf in Konstanten, um ihn und in ihm. Seine inneren Determinationen sind nur die Geradlinigkeiten, Einseitigkeiten seines Strebens, abstrakt herausgehoben aus diesem Streben selbst. Wirkliche Determinationen, reale Fesseln der Seele werden sie erst, wenn sie starr bleiben und sich dadurch dem überwindenden Willen, dem praktischen Ich entfremden und entziehen. Die Triebe, Neigungen, Leidenschaften bedeuten als solche noch keine Unfreiheit; sie geben dem Willen Inhalt; denn die Variante entfaltet sich eben an den Konstanten, und die Vielseitigkeit be-

steht aus Einseitigkeiten. Erst wenn sie Einseitigkeiten, Konstanten bleiben, erst wenn sie dem lenkenden, ausgleichenden, dem variierenden Willen widerstehen, werden sie der Seele fremd und feindliche Mächte und hemmende Fesseln. Der alte Meister Jakob Böhme, der so viel tiefer in den Born der Weisheit geblickt als die Modernen, hat es zuerst begriffen: nicht die Natur als solche ist schlecht, ist unfrei, nur der Mensch, der „sich in die Natur vergafft“, der beharrt bei den dunklen Gestalten und sich nicht weiter wandelt, nur er ist schuldig und macht sich unfrei. Hasset nicht die Natur und tötet die Triebe nicht ab, scheltet die Neigungen nicht und wütet nicht gegen die Leidenschaften nur mit grösserer Leidenschaft, pflegt lieber alle Keime eurer Seele, aber wie Gartenpflanzen, veredelt die Triebe, bereichert die Neigungen, vertieft die Leidenschaften, und dazu lasst sie dem Willen gehorchen, dem Gärtner der Seele! Die Freiheit verschmachtet in der Wüste, und in der Wildnis wird sie verschlungen. Weder der indische Büsser noch der Lüstling ist frei, und der Wille ist weder der Tyrann noch der Sklave der Triebe, sondern ihre Ordnung und Kultur. Feind der Natur ist er so wenig wie der Landmann, der das Unkraut ausrottet. Nicht weniger, sondern mehr Triebe hat der Mensch als das Tier, und nicht weniger, sondern mehr Begierden hat der Kulturmensch als der Naturmensch — gerade weil er sie zügelt durch das Regiment des Willens, wie das Volk sich mehrt und kräftigt im geordneten Staat. Und über den grundlegenden festen Trieben seiner angeborenen Natur baut sich der Mensch eine „zweite Natur“ in seinen Gewohnheiten, und seine aufschiessende Seele krystallisiert sich zu allerlei Neigungen und „Hängen“ und drängt sich in allerlei Leidenschaften empor. Und jede neue Richtungskonstante bildet eine neue Gefahr für den variierenden Willen. Jeder Trieb und jede Begierde, jede Neigung und jede Leidenschaft ist eine Linie für den Willen, eine Linie des Strebens, auf der

das praktische Ich dahinsegeln kann bis zur Selbstvergessenheit, jede ist ein Radius im menschlichen Lebenskreis, in dem der Wille als Zentrum waltet; aber der Kreis ist rund, und jede Strebenslinie, die unbeherrscht sich selbst folgt, in ihrer Richtung beharrt, überschreitet diesen Lebenskreis, entreisst sich dem zentralisierenden Regiment des Willens, entfremdet den Menschen, indem sie ihn mit sich reisst, sich selbst und macht ihn so unfrei. Und darum ist gerade der Mensch in beständiger Gefahr der Unfreiheit, weil er so viele widersprechende Strebenslinien in sich trägt, von denen jede ihn aus sich herausziehen kann. Aber darum ist auch er gerade der Freiheit fähig, weil er mehr oder minder jede seiner Strebenslinien verkürzen wie verlängern kann, in jede eintreten, sich einleben und von jeder sich lösen kann. Das Tier lebt einig mit sich selbst; seine Triebe widersprechen sich kaum, und es fühlt sich einig mit ihnen, mit den Grundkonstanten seines Lebens. Der Mensch aber hat Selbstbewusstsein, d. h. er kann sein Ich von seinem Inhalt trennen, er kann diesen Inhalt und in ihm auch seine Grundtriebe selbst zum Objekt machen, er kann sie zu korrigieren suchen, er kann so sich wandeln, sich bekehren, und also im vollen Sinne sich selbst bestimmen, sich neu schaffen. Der Determinismus macht ihn nur zum Objekt für andere; doch kraft seines Selbstbewusstseins kann er ja auch Objekt für sich selbst werden, und in dieser Selbstbestimmung liegt seine Freiheit. Das Ich kann sich mehr oder minder von seinem gegebenen praktischen Inhalt lösen und sich neuen Inhalt geben. Aber ohne Inhalt kann es nicht leben; das reine Subjekt ist so leer wie das reine Objekt. Und auch beständig wechseln, unendlich variieren kann es seinen Inhalt nicht. Im blossen Wechsel versinkt das Leben, erlischt das Bewusstsein ebenso wie in der blossen Konstanz. Es ist eine gewichtige Tatsache: leben kann nur ein Organismus, d. h. ein Variables, das sich an Organen als Konstanten entfaltet. Ein unaufhörlich Wech-

selndes wäre weder denkbar noch wäre es Wille oder Freiheit. Ein absolut Wechselndes könnten wir weder fassen noch bewirken noch sein. Es wäre immer ein Anderes, und es wäre, da es ohne Existenzkontinuum, gar kein Etwas. Auch die freieste Variation, auch der höchste Wille braucht Konstanten, um sich daran zu entfalten; auch der freieste Wille ist kein wilder Tänzer, sondern, er gerade am meisten, ein Lenker und Gestalter. Ihn um der Konstanten, um der Triebe und Neigungen willen unfrei nennen, das ist, als ob man Paganini einen Sklaven der Saiten nennt, der erst seine Freiheit bewiesen hätte, wenn er ohne Saiten spielte. In Wahrheit ist nur der Stümper unfrei, der die Saiten nicht meistern kann. Der Künstler aber braucht nicht nur die Saiten, er braucht auch die Technik; immer mehr Handgriffe lagert er durch unendliche Uebung ins Mechanische ab, um erst auf dem grössten Apparat dienender Bewegungen sein freies Spiel zu entfalten. So ist der Wille um so grösser, um so freier, nicht je mehr er sich von allen Konstanten der Seele löst, sondern je mehr er sie umspannen und mitzureissen weiss, je mehr er die ganze Harfe der Seele von seinem Liede tönen macht. Der Wille braucht die Konstanten. Er kann nur darum Variationen bringen, weil Themata da sind; er kann nur darum Neues bringen, weil Altes besteht, von dem es sich abhebt. Und jedes Neue wird durch sein blosses Bestehen ein Altes, jede Variation schlägt von selbst in Konstanz um. So ist der Wille nur Wille, wenn er immer nur schafft, d. h. frei ist. Nicht dass er absolut Neues, zufällig noch nicht Dagewesenes bringen müsste — wie auch der grosse Komponist nicht einfach ungehörte Töne schwirren lässt, sondern die innere Musik bis zu den ältesten, schwersten Glocken unserer Seele anrührt zu neuen Schwingungen und ewige Erinnerungen in uns weiterwebt. Oft ist eine anscheinende Variation in Wahrheit Konstanz, d. h. gegeben, erwartet, mechanisch, periodisch, und oft eine äusserliche

Konstanz in Wahrheit Variation, spontane Leistung. Denn bei der Spontaneität zählt nur das relativ Neue, der Abstand vom Nächstgegebenen, und in diesem tieferen Sinne ist der Wille variierend, auch wo er sich konstant zeigt, tapfer beharrend, wenn alles andere um ihn her, seinen Naturtrieben nachgebend, in Sturz und Flucht sich wandelt. In diesem Sinne ist der Wille ewig jung und das Moralische niemals selbstverständlich. Der Wille ist das ewig Freie, das nie Gegebene, immer neu sich Entscheidende, immer von neuem Herkules am Scheidewege!

Und wenn er sich ein für allemal zu etwas entschieden hat?

Der Wille besteht nicht in seinem Inhalt, sondern in seinem Aufschwung. Jede Willensleistung wird aber dadurch, dass sie geschehen, zu einer gegebenen und kann so als determiniert betrachtet werden. Jede Variation schlägt in Konstanz um, d. h. mit jeder Leistung schafft der Wille eine Disposition zur Wiederholung, d. h. ein neues Instrument oder eine neue Fessel. Jede Leistung des Willens entsinkt durch blosse Wiederholung dem Willen und wird mechanisch; mit jeder Leistung entlastet sich so der Wille, baut er sich eine Stufe, von der er höher steigt in die Freiheit oder tiefer abstürzt in die Unfreiheit. Und immer höher baut sich die Freiheit, immer mehr wächst die Macht und die Gefahr des Willens, je höher unter ihm die Skala der Konstanten ansteigt, die er lenken soll. Unten die härtesten Konstanten, der Granit des Menschen, die körperlichen Organe, zu denen die ältesten mechanisch gewordenen Zweckbewegungen sich verdichtet haben, die starrsten Einseitigkeiten und Gleichmässigkeiten der Funktion, die dem Willen dienstbar sind durch die Konstanz ihrer Funktion, durch ihre maschinelle Bestimmtheit, aber eben dadurch auch den Willen beschränken! Und diese körperlichen Organe setzen sich noch fort in den noch härteren, konstanteren eigentlichen Instru-

menten und Maschinen, die sie lenken, und erweitern in ihnen die Kausalität des Willens.

Aber das Tier? Hat es nicht auch Kausalität in sich, da es Organe hat?

Jeder Organismus trägt Kausalität in sich. Denn die organische Einheit regiert die Organe, übt Kausalkraft auf ihre Bewegungen, und das heisst Variationskraft.

Und der Mensch, der variationskräftiger ist als das Tier, soll doch mehr Konstanten erzeugen?

Gerade darum, weil er mehr Kraft ist, braucht er mehr Stoff. Gerade je mehr er variiert, desto mehr Konstanten kann er und muss er brauchen, und umgekehrt. Die Kausalität, die in jedem Organismus liegt, kann sich nach aussen nur erweitern, wenn sie sich nach innen vertieft hat. Nur der Wille baut sich Instrumente, also nur der Mensch. Die tierische Kausalität ist mehr beschränkt zwischen Trieben und Organen, und in den so körperlichen Trieben bewegt sich das tierische Leben noch in konstanter Weise.

Aber der Mensch hat doch auch Triebe, und er würde darin Tier sein!

Gewiss, die alte Moralistik hat nicht so unrecht, wenn sie die Triebe und Begierden als Tiere veranschaulicht, die dem Menschen und seiner Freiheit gefährlich werden, und selbst die deterministische Mythologie kommt hier zu ihrem Recht, aber nur sofern die Triebe und Begierden durch ihre Konstanz dem Willen sich entfremden und widerstreiten; dann drängen in ihnen Atavismen empor. Hat doch der Mensch nicht nur physisch, sondern auch seelisch Tiere verschlungen und verdaut und sein Wesen über die tierische Grundlage emporgebaut durch Inthronisation des Willens über die Triebe! Und erst der Mensch, dem der Wille wieder in die Triebe versinkt, er nur wird unfrei. Wer nicht oben steht, kann nicht stürzen. Der Stein ist nicht unfrei, aber er ist konstant; minder konstant, wandlungsfähiger schon die

Pflanze; doch variationsfähiger, spontan beweglicher ist das Tier und um so mehr, je höher es steht in der Organismenreihe; der Mensch dann ist erst recht das variable Tier, und wieder über den konservativen Naturmenschen steigt der Mensch der Geschichte, d. h. der grossen Veränderung empor, und endlich die grössten Menschen, die Beginner und Lenker der grossen Veränderung, die grossen Variatoren der Menschheit, Schöpfer und Erfinder, Begründer und Reformatoren, Helden und Genies, Menschen des Aufschwungs, der Erhebung über das Gegebene, über die Masse, über das Zeitalter, freieste Menschen! Wenn du diese Skala überschaust, willst du dem Stein nur recht geben und nicht dem Helden? Wenn die Konstanz der Sinn der Welt ist, dann ist das Genie ein Narr. Wenn es nur ein Prinzip der Konstanz gibt, und nicht auch der Variation, dann ist die Entwicklung Degeneration, dann ist der ganze Befreiungsprozess der Menschheit nicht nur entwertet, sondern undenkbar. Warum denn durchaus die Welt gegen den Menschen verstehen?

Doch gewiss auch nicht nur nach dem Menschen!

Warum auch von einem Extrem ins andere stürzen? Jedes Extrem vergewaltigt, und an jedem Pol erstarrt das Leben; denn es lebt immer nur zwischen den Gegensätzen. Gewiss, der Mensch ist begrenzt, und die Konstanten der Natur ragen tief in ihn hinein — das ist das Recht des Determinismus, aber spricht es gegen die Freiheit? In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister, an den Konstanten erst betätigt sich die bewusste Variation, die Freiheit. Nicht jeder, den es zu neuern gelüstet um jeden Preis, nicht jeder, der den Freiheitsruf erdröhnen lässt und Gegebenes zerstört, nicht jeder Sklave, der die Ketten bricht, schafft Freiheit, sondern nur, der das Gegebene bemeistert, indem er es über sich hinausführt, nur der Variierende, d. h. der in der Neuerung Kontinuität wahrt, der organisch entwickelt. Die Entwicklung selber, der Organisationsprozess als solcher, ist ein

Gang zur Freiheit. Der höchstentwickelte Organismus ist der variationsfähigste, der aktivste, der am meisten sich selbst bestimmt. Er hat im Reichtum seiner Organe einen Reichtum von Möglichkeiten, aber er hat ihn erst wirklich, wenn er sich seiner bewusst ist, wenn er zwischen den Möglichkeiten wählen kann, wenn er Wille hat, wenn er frei ist. Der Sinn des Organismus ist gerade das, was der Determinismus bestreitet: die Fähigkeit zu mehrfacher Möglichkeit. Der Organisationsprozess als solcher drängt immer mehr zum Bewusstsein; denn geistig nur gibt's ein Nebeneinander von Möglichkeiten. Jeder Organismus hat wenigstens einen Ansatz zum Geistigen in seinen Strebensrichtungen, seinen Trieben, für deren Erfüllung seine Organe gebaut sind. Jeder Organismus enthält so die Möglichkeit zu mehr, als er ist. Er ist bloss aus dem, was er ist, gar nicht zu verstehen. Er ist auf eine Zukunft und Möglichkeit gebaut, die unsichtbar ist. Sichtbar ist nur das Wirkliche, Gegebene, Gewordene, Seiende. Der Organismus enthält in seinen Trieben Zukunftsrichtungen und darin Unsichtbares, Mögliches, nur geistig Bestehendes. Der Organismus als der Ausbau von Tendenzen, Fähigkeiten, Möglichkeiten drängt so selber zur Geistigkeit als der erweiterten Sphäre der Möglichkeit. Das Mögliche im Unterschied vom Wirklichen ist das Denkbare: so definierte man schon vor Jahrhunderten. Die Geistigkeit erst gibt die breite Bahn für die Ueberschreitung des Gegebenen. Das Wachstum der Geistigkeit ist eine fortschreitende Befreiung vom Gegebenen, der Aufstieg einer Welt von Möglichkeiten, das Erwachen des Neuen im Alten. Die gesteigerte Variation, die vertiefte Individualisierung führt als solche zur Geistigkeit. Das Körperliche ist mehr oder minder gattungsmässig, je ein Einzelnes, doch kein Einziges; einzig aber ist jedem sein Ich. Das Ich lebt nur in der Unterscheidung, in der Abstraktion von Anderm, die als solche Befreiung ist. Das Ich ist das Freie an sich, es lebt nur in

der Loslösung von Anderm, es ist einfach die Selbstunterscheidung eines Wesens, das sonst versinkt in der Einheit mit Anderm. Besteht nicht das Bewusstsein nur in der Scheidung von Subjekt und Objekt? Aber glaube nicht, dass die Scheidung gegeben ist. Das Reale ist immer nur eines. Doch es ist das Wunderbare des Geistigen, dass es in sich selbst eine Scheidung trägt, dass es in der Einheit zugleich eine Zweiheit birgt, dass es eines und immer zugleich anderes ist, Subjekt und Objekt. Darauf beruht die Möglichkeit des Anderskönnens, der Freiheit. Realiter ist es unverständlich; gegeben sein kann nur eines, das Objekt, der Reiz. Doch jeder Reiz würde das Subjekt übertönen, bewältigen, auslöschen, mit ihm verschmelzen, und das Objekt wäre kein Objekt, d. h. es wäre nicht mehr für ein Subjekt da, wenn nicht das Subjekt sich behauptete, sich distanzierte gegen das Objekt, wenn es sich nicht losrisse vom gegebenen Reiz. Nur durch einen Emanzipationsakt des Subjekts kommt die Scheidung zustande, in der das Bewusstsein besteht. Das will sagen: wir leben geistig nur durch Freiheit. Doch mehr: die Freiheit ist kein Zustand, der bleibt; sie ist auch nicht ein einmaliger Akt, der fortwirkt. Die Freiheit selber lebt nur durch die Freiheit, in immer neuen Akten der Befreiung. Die Spannung zwischen Subjekt und Objekt, die unser Bewusstsein ausmacht, die Grundlage unserer Geistigkeit wird durch einen Freiheitsakt nicht nur gebildet, sondern durch ihn allein auch immer wieder erhalten. Die Spannung löst sich durch ihre blosse Dauer; die Aufmerksamkeit, der Reiz, stumpft sich ab, das Ich versinkt hypnotisiert in dem Gegenstand, den es dauernd betrachtet; das Bewusstsein erlischt in der Konstanz und wird nur erhalten durch immer neue Spannung zwischen Subjekt und Objekt. Das Ich lebt nur, indem es sich immer wieder neu setzt, der Geist besteht nur in der Ueberwindung der Konstanz. Er lebt nur als der unendliche innere Ringer, als der ewige Freiheitskämpfer.

Wie gross malst du die Freiheit! Doch lass mehr davon hören.

Der Geist ist die reine Variante, der Körper die reine Konstante; aber nichts Irdisches ist reiner Geist noch reiner Körper, und es ist ein Uebergang vom Aufschwung des Helden bis zur Trägheit des Steines; denn auch im Helden noch wohnt die Schwäche des Fleisches, und auch im Steine schon wohnt magnetische Kraft. Sichtbar ist nur das Körperliche, weil es konstant gegeben, seiend ist; der Geist aber ist unsichtbar, weil er nie seiend ist, sondern immer werdend, strebend, weil er das nicht Gegebene ist, das Zukunftshaltige zum Gegebenen, das Mögliche zum Wirklichen, das Anderskönnen zum Soseienden, das mehr als Seiende, die Selbstüberwindung des Gegebenen, das sich vom Objekt lösende Subjekt. Der Geist ist das Freie, ist in dem Wesen das, was mehr als gegeben, mehr als begrenzt, als determiniert, was indeterminiert ist. So hat der Determinismus recht: die Freiheit ist nicht gegeben. Sie ist eben ihrem Wesen nach das Nichtgegebene, die Ueberwindung des Gegebenen — die unaufhörlich geschieht. Der Determinist nur sieht es nicht, weil er das Werden aufs Gegebene, Seiende, Konstante festnagelt. Aber die Entwicklung der Natur bezeugt es als fortschreitender Organisationsprozess, als Entwicklung zur Selbstbestimmung, und die Geschichte bezeugt es als Fortschritt zur Freiheit. Gäbe es keine Freiheit, wir müssten sie erfinden als Illusion, sie als Ideal setzen und müssten sagen: die Natur entwickelt sich, als ob sie zur Freiheit strebte, die Menschen handeln, als ob sie frei wären. Aber der Schein der Freiheit wäre ja wunderbarer als die Freiheit selbst. Was ist mit jenem „Als ob“ gewonnen? Nur ein Rätsel ist eingetauscht statt eines klaren Prinzips, das da besagt: es gibt in der Welt neben allem Sichgleichbleiben ein Anderskönnen, neben aller Konstanz eine Variation, die in ihrem Fortschritt, ihrer Potenzierung sich vergeistigt, bewusst wird

als Wahl, Wille, Freiheit. Die Mechanik ist damit nicht geleugnet; denn die Körperwelt bleibt das Reich relativer Konstanz. Auch die Unfreiheit, die Notwendigkeit ist damit nicht geleugnet, sondern erst ermöglicht und gefordert. Die absolute Notwendigkeit ist leer und unfassbar. Ist alles gleich notwendig, so steht alles gerade so zu einander, als wäre nichts notwendig. Die Notwendigkeit fühlen wir nur an der Freiheit — und die Freiheit nur an der Notwendigkeit. Die Freiheit entfaltet sich nur in der Beschränkung, die Variation nur an der Konstanz. Die Freiheit betätigt sich nur in der Ueberwindung, also nur an einem Widerstande, an ihrem Gegensatz, der auch stärker sein, der die Freiheit aufheben kann. Der höchste Organismus hat mit der höchsten Aktivität auch die grösste Leidensfähigkeit, mit der höchsten Komplikation auch die reichste Empfänglichkeit, mit der höchsten Selbstbestimmung auch die vielseitigste Fremdbestimmung, mit der höchsten Freiheit auch die höchste Gefahr der Unfreiheit. Der organische Prozess vollendet sich in der Persönlichkeit, d. h. in der Souveränetät des geistigen Wesens, in dem Sieg einer bewussten organischen Einheit über alles, was ihre Selbstbestimmung von aussen oder innen bedroht, und das heisst in der Freiheit. Derselbe Goethe, der das Glück der Persönlichkeit pries und noch mehr verwirklichte, wusste aus Erlebnis, dass der Mensch ein Kämpfer ist. Freiheit ist Sieg und Herrschaft der organischen Einheit und fordert damit selber zugleich Unterwerfung. Der Organisationsprozess selber führt gleichzeitig zur Freiheit und Notwendigkeit; denn er baut erst das Kausalverhältnis, indem er von der organischen Einheit die Glieder abhängig setzt. Und indem er diese organische Einheit zum freien, wollenden Ich vertieft, erweitert er dessen praktische Kausalität durch die Technik und setzt sie theoretisch fort durch kausale Organisation der Erkenntnis. Aus seiner Freiheit heraus, gemäss dem Kausalergebnis seines organischen

Wesens und in Fortsetzung seiner kausalen Praxis, für seine Weltbeherrschung wirft der Mensch das Netz der Kausalität über die Welt. Die Freiheit selber ist der Schöpfer des Determinismus, der blind ist gegen seinen Ursprung. Denn das Freie ist eben das Bestimmende, ist gerade das Determinierende. Der Freie ist der Autor, ist die bewusste Ursache, und die Freiheit bedarf so der Notwendigkeit, wie die Ursache der Wirkung, das Bedingende des Bedingten bedarf. Frei sein heisst Subjekt sein und umgekehrt. Wie aber das Subjekt des Objekts bedarf, so bedarf das Freie des Notwendigen. Das Bewusstsein selber lebt in dieser Antithese, lebt im ewigen Ringen von Subjekt und Objekt, von Bestimmendem und Bestimmtem, von Freiem und Notwendigem, von Seele und Welt. Die Welt notwendig und die Seele frei — das ist das Ziel. Je mächtiger die Notwendigkeit, um so höher die Freiheit, die sich an ihr entfaltet. Und so lasst sie sich entfalten und lasset vom festesten Turm der Notwendigkeit die Fahne der Freiheit ins Land wehen!

Mysterium

Jahre sind es nun her, seit wir von der Freiheit sprachen, und oft schon habe ich im Stillen dir gedankt, dass du vom Determinismus mich erlöst und die Freiheit mir wiedergeschenkt hast. Wie der Alp eines Fatums hatte der Gedanke des Mechanismus auf mir gelastet, mich gelähmt, mich geängstigt, dass ich tastend und hastend mir selbst entfloh mit dem Schuldgefühl eines Sklaven, der Freiheit heuchelt, in dem drückenden Bewusstsein, ein Automat zu sein, der Leben lügt und sich Wille träumt. Ach, ich erschien mir selber so fremd, so falsch! Ich bewegte mich, und ich sollte es doch nicht sein, der sich bewegte. Mein Denken widersprach beständig meinem Leben, und mein Leben schrie unaufhörlich gegen mein Denken. Ich traute mir selbst nicht mehr, ja ich fürchtete mich und schauderte vor mir; denn ich hörte tausend fremde Stimmen in mich hineinsprechen, sah mich als Beute mir in die Seele gehetzter Begierden, als Fangball streitender Triebe, als Marionette hin- und herzerrender Motive. Und ich sah mich als Gespenst meiner Ahnen, als Ableger meiner Heimat, als Knecht meiner Rasse, Kreatur meiner Gesellschaft, Rechnungsprodukt meiner Erziehung und Opfer meiner Verhältnisse, festgenagelt an die mir gegebene Natur. Und ich erschien mir so leer; alles an mir und in mir war fremder Einfluss und aufgeladene Erbschaft, und ich starrte hinein in mein Ich als hohlen Durchgang fremder Gewalten, und mir graute vor meinem absoluten Nichts. Nun aber fühle ich wieder den Mut zu atmen. Denn

ich weiss, dass ich lebe. Ich habe ein Recht auf mich, ich gehöre wieder mir selbst; denn ich bin frei. Mein Ich lebt, und so bin ich heimgekehrt zu mir selbst. Meine Gedanken sind nun wieder meine Gedanken, von mir ersonnen. Meine Taten sind nun wieder meine Taten, aus meinem Willen geboren. Meine Tränen sind wieder meine Tränen, aus meinem Herzen geweint, und meine Lieder sind meine Lieder wieder, aus freier Seele gejauchzt. Mein ist die Schuld und mein das Verdienst. Meine Reue klagt mich an, meine Pflicht ruft mich wieder, und ich weiss, dass ich kann, was ich soll. Ich weiss, dass ich mich über mich selbst erheben, dass ich neu werden kann durch mein Wollen. König bin ich in meinem Reich kraft meines Wollens und Schöpfer kraft meiner Freiheit. Meine Freiheit — mein höchstes Gut; wohl weiss ich, dass sie nach allen Seiten beschränkt und jederzeit bedroht ist innen wie aussen, aber ich kämpfe um sie, ich kämpfe um mein Eigenleben, ich ringe nach dem höchsten Glück, nach dem Ich, das sich selbst lebt, das sich selbst regiert, sich selbst schafft im eigenen grossen Stil, ich ringe nach dem Glück der Persönlichkeit. Ich bin ein Mensch, und das heisst ein König über die Natur. Von der Bergeshöhe meiner Freiheit schaue ich die Welt kausal bedingt. Aus meiner Freiheit werfe ich ein Netz über die Dinge und mache sie mir untertänig für mein Leben oder doch für meine Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde, der von mir anfängt als dem Begründer. Für meine Freiheit ist die Welt bedingt, und die Notwendigkeit drückt nicht mehr; ja, ich liebe die Notwendigkeit, seit ich sie begriffen als das Komplement meiner Freiheit. — Aber ich rede zu dir aus dem Innersten, und du hörst mich nicht; blickst nur so ernst und feierlich in die untergehende Sonne und schweigst hinein in das goldene Schweigen der Natur!

Lass mich schweigen und lass die Natur reden.

Ja, es ist wahr; schweigend im Abendglanz redet sie

gross und volltönig und offenbart ihre ganze Majestät, golden thronend mit Purpurmantel und Strahlenkrone und Flammenschwertern. Sieh, wie sie mit himmlischer Gnade Hütten vergoldet und Paläste überstrahlt —

Und doch die Sklavin des Menschen? Sieh dort die trunkenen Jämmerlinge zu Haufen lungern und torkeln — da hast du die Könige der majestätischen Natur!

Warum verspottest du, was ich dir doch nach dem Herzen und nach dem Munde spreche, was du mir selber eingegeben? Lehrtest du mir nicht das Königtum des Menschen über die Natur? Priesest du mir nicht den Sieg der Freiheit und die Macht des Subjekts über das Objekt und die Macht des Willens, der das Kausalnetz wirft über die Welt? Wiesest du mir nicht als höchstes Ziel die Grösse des Eigenlebens und das Heldenglück der Persönlichkeit? — Doch du antwortest nicht, versinkst nur tiefer in fernes Sinnen. — Wie verändert du bist! Man liest es dir vom Gesicht, dass du schwer gekämpft. Nun bist du gereift zur Persönlichkeit.

Den Geckenstolz habe ich abgetan.

Was ist dir? Ich wollte dich nicht erzürnen. Sage mir nur, bist du ein anderer geworden auch in der Ueberzeugung?

Komm — hier kann ich nicht reden. Lass es Abend werden und einsam. Vielleicht bringe ichs dann über die Lippen: denn die Menschen würden es verzerren, und im Tageslicht mag es zerfliessen, was in mir nur als geheime Ahnung lebt.

Nun ist es Nacht, und nur stille Sterne hören uns und flüsternde Büsche; doch du schweigst noch immer. Eins aber muss ich wissen, das mir das Herz abdrückt: glaubst du noch an die Freiheit?

Ich glaube an sie.



Und mit denselben Gründen?

Ja, denn es sind Gründe der Logik wie der Tatsachen, gültig für Leben und Erkenntnis.

Und also verwirfst du wie früher den Determinismus?

Ich verwerfe wie früher die Mechanistik, d. h. die absolute Anwendung der relativ gültigen Mechanik. Die Mechanik steht unter dem Willen, nicht über ihm.

Und also ist doch der Wille, die Freiheit das Höchste? Und also gilt dir noch immer das Königtum des Menschen, der allein das Netz der Kausalität wirft über die Welt? — Du schüttelst das Haupt? So willst du die besten Lehren wieder preisgeben, die du mit vieler Mühe bewiesen?

Ich gebe sie preis gleichsam mit einer Hand, die höher greifen will, und halte sie doch mit der andern fest. Ach, dies schon kann ich dir schwer erklären. Doch die Menschen bleiben engstirnige Parteisoldaten und können in der Wahrheit nicht fortschreiten, so lange sie ihr starres Entweder-Oder nicht überwinden. Ja, überwinden insgesamt ist der Akt der Freiheit, und die Freiheit siegt noch, indem sie sich selbst überwindet.

So ist dir die Freiheit nicht mehr das letzte Wort?

Nein.

Und nicht mehr das höchste Gut die Persönlichkeit? — Du stockst schon wieder.

Sieh, es tut so weh, seinen Freunden Feind zu werden, gegen seine geborenen Bundesgenossen, gegen seine eigene Fahne zu kämpfen und so sich selbst an die Brust zu schlagen. Zeitlebens werde ich an dem hängen, was du jetzt bekennst, am Subjektivismus, ihn fühlen, ihn fordern und preisen, schon weil er es war, der in uns den Naturalismus überwand; aber ich kann's nicht mehr leugnen, dass da als Reaktion ein Extrem das andere überwand. Ich liebe die Romantik mit ganzer Seele und glaube, dass nichts Grosses auf Erden ohne Romantik geschah. Ich sehe in der Klassik nur die

Romantik geformt, gefasst, begrenzt — und damit überwunden. Denn die Romantik lebt im Unbegrenzten, im ewigen Ueberschreiten der Schranke, in ewiger Ueberwindung des Festen, im unendlichen Strom und Wandel, in unendlicher Variation —

Nun ahne ich, dass du mit der Abkehr von der Romantik zur Konstanz zurückkehren willst und damit zur Notwendigkeit.

Zurückkehren? Nein. Die Notwendigkeit, die ich suche, liegt nicht mehr diesseits, liegt jenseits der Freiheit. Ich bleibe bei denen, die hinausgesegelt sind, und möchte auf neuem Boden landen. Ich rede nicht auf dem Markte, ich rede nur leise zu denen, die Romantik erlebten und in sich tragen, und möchte ihnen zurufen, dass sie Recht haben gegen die Andern, die Alten, und doch Unrecht haben als die ewig Neuen, die ewigen Segler —

Aber sie haben die Freiheit.

Haben sie wirklich die Freiheit im letzten und höchsten Sinne?

Aber sie gehen ja ganz auf in der Freiheit, in beständiger Ueberwindung.

Ja, sie gehen darin auf; sie hören nicht auf, Grenzen zu überschreiten — so tut's die Leidenschaft. Das Wesen der Romantik ist Leidenschaft, nicht eine bestimmte, die in der Richtung konstant ist, nein, Leidenschaft als solche, ewig wechselnd in ihren Gegenständen, beständig überwindend — und also doch beständig, wenn auch nur in der Ueberwindung, darin, als ewiger Wechsel doch wieder konstant, und darum nicht höchste Freiheit. Befreiung als Leidenschaft, aber nicht als Wille ist die Romantik. Die Leidenschaft treibt, der Wille schafft. Die Leidenschaft drängt über die Grenze, der Wille setzt neue Grenze. Die Leidenschaft kann sich nur steigern oder erlöschen, der Wille kann sich überwinden. Die

Leidenschaft ist unbegrenzt, der Wille aber begrenzt sich selbst, und das ist die höchste Freiheit.

Dann wäre ja die höchste Freiheit Verzicht auf Freiheit, Selbstbeschränkung, ja Selbstaufhebung der Freiheit. Aber die Freiheit kann doch ihren höchsten Wert nur in sich selbst haben, in ihrem eigenen Maximum und nimmermehr in ihrer eigenen Negation.

Kann wirklich die Freiheit ihren höchsten Wert nur in sich selbst haben und nicht auch in einem Höheren?

Was sollte höher sein als die Freiheit? Ist nicht der freieste Mensch der grösste?

Und wenn er's nun ist, was dann? Was macht er dann mit seiner Freiheit? Reckt er sich dann voll Hochgefühl, der Grösste zu sein, und bläht sich stolz und schwelgt in seiner Freiheit und blickt herab auf alles, da er von allem frei ist? Und dann? Und dann? Streckt er in Freiheit die freien Arme empor zum Himmel, der ihm kein Himmel mehr, der ihm nur leer ist, und — gähnt?

Wie darfst du so höhnen? Ist dir die Freiheit nicht mehr ein hohes Gut?

Ein höheres sogar und immer höher als das, von dem der Mensch sich befreit, ein ewiger Komparativ, doch kein Superlativ. Du unterschätzest nämlich die Freiheit, indem du sie nur als Selbstzweck und Ziel nimmst, indem du von ihr nur herab, und nicht auch herauf siehst. Die Freiheit ist mehr noch als Ueberwindung: sie ist Aufschwung; sie ist nicht nur Freiheit von etwas, das sie hinter sich lässt, sondern auch Freiheit zu etwas, dem sie sich hingibt. Ob du nun auch nichts über der Freiheit kennen willst, die Freiheit selber erkennt etwas über sich an; sie beweist es durch die Tat, dass sie ihren Superlativ in einem Andern haben kann, zu dem sie sich erhebt. Oder meinst du wirklich, der höchste Aufschwung, die freieste Tat könne immer nur um der Freiheit willen geschehen? Die Freiheit stellt das

Subjekt in seiner Reinheit her, das Sichselbstbestimmende in seiner Selbstbestimmung. Die Freiheit als Selbstbestimmung ist herrlich und gross, ist des Schweisses und Blutes der Besten wert, aber sie ist nur die grosse Möglichkeit. Das Subjekt ist leer ohne das Objekt. Das stolzeste Ich schläft ein ohne den Anstoss am Nicht-Ich. Die Freiheit genügt nicht sich selbst; sie lebt nur in ihrer Betätigung. Sie lebt nur, indem sie in einem Andern stirbt und wieder auflebt.

Es ist wahr, die Freiheit fordert Betätigung, aber wer will sie ihr nehmen? Das freie Subjekt soll nur das Objekt seiner Betätigung stets unter sich haben.

Das heisst, es soll mit ihm spielen, und sei's im höchsten Sinne spielen wie der Künstler mit dem Material. So allerdings fordert's der romantische Subjektivismus. Aber ist sie wirklich die höchste Freiheit, die Freiheit des Künstlers? Sie ist mehr eine Freiheit des Könnens als des Wollens, mehr eine Fähigkeit als eine Freiheit. Doch das Wollen erhebt sich über das Können. Es ist sozusagen das Können des Könnens, das Setzen oder auch Zurücknehmen der Möglichkeit. Das Wollen kann das Können opfern, die Freiheit kann die Fähigkeit, ja sich selbst drangeben für ein Höheres. Das Können kann sich nicht über sich selbst erheben, wohl aber das Wollen. Es kann sich umschaffen; denn es ist Selbstbestimmung. Es kann sich selbst aufgeben im Dienste eines Höheren. Das Wollen ist die Selbstbestimmung des Menschen, aber der Mensch kann mehr wollen als sich selbst. Der romantische Gigant unserer Tage nannte den Menschen eine Brücke, einen Durchgang zum Uebermenschen. Natürlich, er dachte nur an das Subjekt und seine Erhöhung. Die Freiheit aber ist die grosse Brücke, auf der das Subjekt noch das Ideal herüberträgt, mag es auch unter ihm selber zusammenbrechen. Kraft seiner Freiheit kann der Mensch sich selbst opfern — und nun frage dich, wer höheren Willensaufschwung zeigt: der höchste Strebende oder der höchste Kön-

nende, der Held oder der Meister, der Märtyrer oder der Virtuose! Der sich unter die Sache stellt oder der sich über sie stellt, wie der Fürst, der sich den ersten Diener des Staates nannte, oder der andere, der sich den Staat nannte! Und dann frage dich noch einmal: ob wirklich die Persönlichkeit um jeden Preis das höchste Glück der Erdenkinder, oder das Glück vielleicht und das der Erdenkinder, aber sicher nicht das Ziel der Himmelskinder.

Der Himmelskinder? Wie mystisch weich klingt dies Wort durch die Sternennacht!

Ja, mystisch ist es, und darum habe ich dich hinausgeführt aus der grellen Wirrnis des Tages in die einsame Nacht, wo die ewigen Stimmen reiner vernommen werden. Denke darum nicht, dass ich Traum rede und Phantasie. Nie habe ich mich wachender gefühlt, nie klarer und gewisser. Ich rufe zu Zeugen mir all die Sternverwandten unter den Menschen, alle, die über den Tag hinausgeleuchtet, die Genien der Menschheit, die Grössten, die über diese Erde gewandelt.

Die Grössten sind die Freiesten — was können sie anderes bezeugen als die Freiheit?

Und sie gerade fühlten sich getragen von höherer Notwendigkeit und fühlten und bezeugten ihr Leben als eine Mission und ihre Weisheit als eine Offenbarung.

Ja, wenn sie Theologen waren.

Theologen! Meinst du damit die Verwalter von Offenbarungen, die Andere erlebten, die Männer der vermittelten Frömmigkeit, die weniger Gott lehren als das Wissen um Gott — ach, die sehen gerade am wenigsten sich und Andere im Lichte der Notwendigkeit. Die modernen Theologen sind meist gar fern vom Prädestinationsgeiste Augustins und Luthers, und sie gerade sind heute im Verein mit der katholischen Kirche, die den Menschen durch viele Mittler abrückt vom Feuer Gottes, fast die einzigen und letzten Verteidiger

des Indeterminismus. Die aber des Gottes voll waren, die Prophetennaturen der Menschheit, die fühlten mehr in sich als sich selbst und glaubten an ihre Bestimmung.

Und sie sind die grössten der Menschen?.

Sie sind es nicht nur, weil ihre Stimme am weitesten beherrschend tönte durch Zeiten, Völker und Stände, weil sie Formen für Jahrtausende gossen, sie sind es, weil sie mehr als Leiber und Massen, weil sie Geisterheere nach sich zogen, sie sind es, weil sie die Menschen über sich zum Höchsten hinaufzogen. Die höchsten Ekstasen und Fanatismen, die höchsten magischen Aufschwünge und die tiefsten Wandlungen und Bekehrungen der Menschheit schuf der Glaube. Auch der Ungläubige muss bekennen, dass der Glaube Wunder wirkt, dass Moses und Christus, Mohammed und Buddha die wahren Welteroberer sind.

Und die weltlichen Welteroberer, die Cäsar und Napoleon, und die Weltaufheller und Weltentdecker, die Kopernicus und Kolumbus und all die andern Heroen der Weltgeschichte?

Nun, das grosse Weltkind Goethe sagt es: „dass nicht die Nüchternen, sondern die Besessenen, die Dämonischen den grössten Teil der Weltgeschichte machen“. Und Herder, der sich wahrlich auf Geschichte verstand, sagt es ähnlich: „Die grössten Veränderungen der Weltgeschichte sind von halb Wahnsinnigen bewirkt worden, und zu mancher rühmlichen Handlung, zu manchem scharf verfolgten Gesetz des Lebens gehört eine Art bleibenden Wahnsinns.“ Es ist jener göttliche Wahnsinn, den Platon wie Demokrit und Aristoteles allen grossen Geistern und namentlich den Dichtern zuschreiben und den auch die Dichter selber, Sophokles wie Horaz, Shakespeare wie Goethe sich zuschreiben. Aber auch die grossen Weltdurchbrecher in Leben und Erkennen fühlten sich getragen. Kolumbus und Kopernicus waren wie Kepler von leidenschaftlicher Frömmigkeit erfüllt und glaub-

ten an ihre Mission. Cäsar glaubte an seinen Stern wie Napoleon an sein Fatum und Bismarck an seine nationale Bestimmung. So fühlten die Selbstherrlichsten der Geschichte zugleich eine Macht über sich und fühlten in ihren Taten zugleich ein Schicksal.

Sie waren abergläubisch oder doch unphilosophisch.

Aber auch der Geschichtsphilosoph Vico z. B. verstand die Geschichte als Einheit von Bestimmung und Freiheit: „Ist die Vorsehung die Baumeisterin der Nationen, so ist das freie Ermessen der Menschen ihr Werkführer."

Dieser Vico war wohl ein frommer Phantast?

So nimm den Begründer der Weltlichkeit in der neueren Philosophie, der sie zur Technik machen wollte, den kalt berechnenden Staatsmann Bacon. Er fühlte sich für sein Zeitalter berufen: „Und nicht zu vergessen ist Daniels Prophezeiung über die letzten Zeiten der Welt: Multi pertransibunt et multiplex erit scientia (Daniel XII), welche klar andeutet und sagen will, es sei in den Schicksalsbüchern, d. h. in der Vorsehung beschlossen, dass die Eröffnung der Welt (die durch so lang andauernde Seefahrten in der Hauptsache als geschehen oder doch als im Werke begriffen betrachtet werden kann) und die Fortschritte der Wissenschaften in eben dasselbe Zeitalter fallen." Und jene Worte der Prophezeiung setzt er unter die Titelvignette seines Werkes.

Dieser Bacon war ein eitler Heuchler, der sich vor seinen Lesern in Szene setzte.

So nimm den ehrlichsten, den kindlichsten der Denker, Jakob Böhme, der gar wundersam ergreifend ausmalt, wie die Wahrheit über seinen staunenden Geist kam als eine Offenbarung im Sturmgebraus des Gemütes, „als ein Platzregen". „Ich verstand es nur, wann des Herrn Hand über mich kam." „Da brach der Geist durch. Was aber da für ein Triumphieren im Geiste gewesen, kann ich nicht schrei-



ben oder reden; es lässt sich auch mit nichts vergleichen als nur mit dem, wo mitten im Tode das Leben geboren wird."

Dieser Böhme war ein frommes Kind in alten Kinderzeiten.

So nimm die grössten Hasser Gottes, die modernen Philosophen des Atheismus: Schopenhauer und Nietzsche. Das letzte Buch seines Hauptwerks namentlich staunte Schopenhauer wie eine Offenbarung an und bekennt, dass sein System gewissermassen ohne sein „Zutun" entstanden sei. „Ich begreife das Entstehen des Werkes nicht, wie die Mutter nicht das des Kindes in ihrem Leibe begreift." Und der wilde Ketzer Nietzsche hört beim Schaffen des Zarathustra jeden Satz sich „zugerufen" und beschreibt sein Produzieren also: „Der Begriff Offenbarung in dem Sinne, dass plötzlich mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit Etwas sichtbar, hörbar wird, Etwas, das einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tatbestand. Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Tränenstrom auslöst — ein vollkommenes Aussersichsein — eine Glückstiefe, in der das Schmerzlichste und Düsterste nicht als Gegensatz wirkt. Alles wirkt im höchsten Grade unfreiwillig, aber in einem Sturm von Freiheitsgefühl." Redet er so viel anders wie der alte Mystiker Böhme? Nein, schilt mir die alten Meister nicht. Ein grösster moderner Meister und Schöpfer wie kaum ein anderer dieser Zeit mag dich belehren: „Der Gott im Innern der Menschenbrust, dessen unsere grossen Mystiker über alles Dasein dahinleuchtend so sicher sich bewusst wurden, dieser Gott, der keiner wissenschaftlich nachweisbaren Himmelswohnung bedurfte . . . uns Deutschen war er innig zu eigen geworden . . . Vieles erzeugte dieser unnahbar eigene Gott in uns, und, da er uns schwinden sollte, liess er uns zu seinem ewigen Andenken die Musik zurück. Er lehrte uns arme Kimmerier wohl auch bauen, malen und dichten." So sprach Richard Wagner, und die

nicht gleich den deutschen Meistern prophetisch schufen, weil sie Gott in der Brust trugen, fühlten doch eine höhere Macht walten durch ihre Taten. All die Grossen erlebten in sich mehr als sich selbst, lebten ihr Leben als Bestimmung, spürten es über sich brausen ob von den Winden des Schicksals oder von der Orgelfuge der Vorsehung, fühlten sich mehr als andere angeweht ob vom kalten Hauche des Fatums oder vom warmen Hauche Gottes, ob sie wie Nietzsche den amor fati verkündeten — denn „jeder ist ein Stück Fatum von vorne wie von hinten", oder wie Luther lehrten: „Niemand lasse den Glauben daran fahren, dass Gott durch ihn eine grosse Tat tun will. Du musst ohne alles Wanken und Zweifeln Gottes Willen über dich ins Auge fassen und fest glauben, dass er auch mit dir grosse Dinge tun will. Solch Glaube ist lebendig, der dringt durch und ändert den ganzen Menschen, der zwingt dich zur Furcht, wenn du hochstehst, und lässt dich getrost sein in der Niedrigkeit. — Dieser Glaube vermag alles und besteht allein, erfährt auch göttliche Taten an sich und kommt dadurch dazu, Gott zu lieben und zu loben." In solchem stolzdemütigen, frommfreien Glauben, in solchem sich Freimachen zum Organ des Höchsten, solchem Aufschwung zur Hingebung lösen sich die Widersprüche in den verschiedenen Worten der Bibel und auch unserer Dichter über Freiheit und Notwendigkeit. Auch in Schillers Freiheitslob tritt der Determinismus Wallensteins, und „das Herz ist Gottes Stimme", „nehmt die Gottheit auf in euren Willen." Auch in Lessings Determinismus, dessen Aeusserungen, wie die Kenner mahnen, mit Vorsicht aufzunehmen sind, schlingt sich zustimmend die Freiheit. Sein Nathan „muss gern wollen", und er selber ruft: „ich danke Gott, dass ich muss, das Beste muss". Dergleichen verstehen die Kleinen nicht; sie sind Zufälle und leben Zufälle.

Verstehe ich dich recht mit all diesen Zeugnissen, so kehrst du zum Determinismus zurück in seiner elementar-

sten, härtesten Gestalt, zum Fatalismus. Wenn so die Grössten der Menschheit in ihren grössten Momenten sich unfrei bekannten und sich der Bestimmung beugten, dann ist alles Ringen um die Freiheit vergebens gewesen, und wir haben uns wie Narren nur im Kreise gedreht.

Vielleicht aber war's eine Drehung nicht im Kreise, sondern in der Spirale; dann sind wir keine Narren gewesen, dann sind wir nicht umsonst von der Notwendigkeit zur Freiheit aufgestiegen; dann sind wir mit der gewonnenen Freiheit nur weitergestiegen zu einer höheren Notwendigkeit.

Mit der Freiheit zur Notwendigkeit — das ist ein Nonsens.

Und doch ist es Tatsache. Jene Grössten der Erde haben sich in ihrem freiesten Aufschwung zugleich unendlich unfrei, in ihrer höchsten Aktivität zugleich am reinsten passiv, in ihrer kühnsten Produktion zugleich selig empfangend gefühlt und bekannt. Und jede wahrhafte Produktion ist eine Kolumbusfahrt, eine Entdeckung. Das Suchen ist Tat, das Finden Gnade. Und Tat und Gnade werden eins im Genie. „Wenn ich über etwas schreibe", bekennt Lichtenberg, „so kommt mir das Beste immer so zu, dass ich nicht sagen kann, woher".

Wie soll ich es verstehen, dass Freiheit und Notwendigkeit eins werden in einem Erlebnis? Was ich in Freiheit erlebe, schaffe ich, erlebe ich aus mir, und was ich als Notwendigkeit erlebe, empfange ich aus dem Andern.

Kannst du's nun nicht verstehen, dass das Eigene und das Andere in Liebe eins werden, dass in seinem höchsten Lebensaufschwung das Eigene dem Andern sich hingibt, gebend empfängt, empfangend gibt? Alles Erleben ist ja ein Erleben des Eigenen am Andern oder des Andern am Eigenen — warum nun sollen beide nur gegensätzlich sich aneinander reiben und nicht auch in Liebe zusammenschlagen können?

Aber du lehrtest doch selbst, dass das Bewusstsein nur in

der Scheidung lebt von Subjekt und Objekt und dass ihre Einheit ins Unbewusste fällt?

Ja, ihre Einheit, die dumpfer Zustand ist, aber nicht ihre Vereinigung, die freie Tat ist. Die Einheit liegt vor der Scheidung, unter dem Bewusstsein, die Vereinigung kommt erst nach der Scheidung und liegt über dem Bewusstsein, wenigstens über dem Verstande, und darum wird sie nur erlebt in der μανία religiöser Ekstase, künstlerischer Vision und metaphysischer Spekulation. Oder darf es dergleichen nicht geben, weil dabei der Verstand versagt, der eitle Tugendbold, der kurzsichtige Aufpasser, der unduldsame Ketzerrichter, der die Nacht leugnet, weil er sie nicht sieht, der nicht begreift, dass die Bewusstseinsspannung, die Scheidung von Subjekt und Objekt, in der er lebt, nur ein kurzer Zwischenakt ist, dass diese Scheidung genau so eine Wiedervereinigung vor sich haben kann, wie sie eine Einheit noch als Ungeschiedenheit hinter sich haben muss? Und liegen denn die Weltgestalten wie Inseln auseinander? Ist es nicht denkbar, dass ein aus der Gattung höher aufragendes Wesen in seiner höchsten Selbsterhebung schon in eine andere Daseinsform hineinwächst, wie ja auch seine Gattung aus einer niederen emporstieg? Das Genie ist produktiv, weil es am meisten über sich selbst hinauslebt. Und weil du vielleicht unproduktiv bist, darf es kein Genie geben? Und wenn es eins gibt, darf es in seiner Sonnenluft nicht anderes erleben, als der Philister im Zwielicht seiner dumpfen Kammer nachfühlen kann? Aber auch der Philister kann es einmal erleben, dass sein Wesen gerade in der höchsten Steigerung seiner Eigenexistenz sich mit einem andern eins werden fühlt. Was er so nur in der Liebe der Geschlechter kennt, das erlebt das Genie oder nachlebend jede empfängliche Seele in Religion, Kunst, Metaphysik. Und nichts Unnatürliches, Künstliches, Uebersteigertes ist darin, sondern nur natürliche Entwicklung, zu der das Leben selber drängt. Denn das

Leben selber hat in seiner Steigerung aus der unbewussten Einheit von Subjekt und Objekt, von erlebendem Ich und erlebtem Nicht-Ich den Gegensatz beider als Bewusstsein aufgespalten und drängt nun in weiterer Steigerung zu ihrer Wiedervereinigung. Das bewusste, d. h. gespaltene Leben selber drängt also zu Religion, Kunst, Metaphysik, in denen es wieder ganz wird. Es ist eine Heimkehr ins verlorene Paradies, das durch die Heimkehr erst zum Paradiese wird, dadurch erst als solches erlebt und verdient wird. Es ist eben kein blosses Wiederversinken des Subjekts in den dumpfen Urzustand der Einheit mit dem Objekt, nein, das Subjekt fühlt sich noch in seinem Einswerden mit dem Objekt, es fühlt sein Versinken als sein höchstes Leben, es fühlt sein höchstes Leben als ein seliges Sterben, es fühlt seine höchste Konzentration als seine vollkommene Auflösung.

Aber wenn Subjekt und Objekt in Religion, Kunst und Metaphysik so ineinanderschlagen, dann verlieren sie ja ihren Sondercharakter, dann kann Subjekt Objekt, und Objekt Subjekt werden.

Und so geschieht es auch. Das Objekt wird dann lebendig als Subjekt, und das Subjekt ist kein blosses Subjekt mehr, die Seele gehört sich nicht mehr selbst, sondern lauscht dem grossen Andern, das in ihr spricht. Im wahren Künstler lebt die Gestalt, im wahren Denker denkt die Idee, im wahren Frommen offenbart sich Gott. In jenen höchsten Lebensmomenten fühlt das Subjekt sich wirklich Objekt werden, fühlt es zugleich das Objekt Subjekt werden, und das heisst: Bestimmendes und Bestimmtes, Freiheit und Notwendigkeit sind eins geworden in jenen höchsten Lebensmomenten. Darüber waren selbst im 19. Jahrhundert der grösste Bindegeist Schelling und der grösste Lösegeist Nietzsche einig. Höre Schelling: „Wer über Freiheit und Notwendigkeit nachgedacht hat, fand von selbst, dass diese Prinzipien im Abso-

luten vereinigt sein müssen. — In ihm ist kein Wille mehr, der von einem Gesetze abweichen könnte, aber auch kein Gesetz mehr, das es sich nicht selbst erst durch seine Handlungen gäbe, kein Gesetz, das unabhängig von seinen Handlungen Realität hätte. Absolute Freiheit und absolute Notwendigkeit sind identisch." „Gott die unsichtbare Harmonie der Notwendigkeit und Freiheit." „Gott das gleiche An-sich der Notwendigkeit und Freiheit." „So wenig widerspricht sich Immanenz in Gott und Freiheit, dass gerade nur das Freie, und soweit es frei ist, in Gott ist, das Unfreie, und soweit es unfrei ist, notwendig ausser Gott." „Die Schrift selbst findet eben in dem Bewusstsein der Freiheit das Siegel und Unterpfand des Glaubens, dass wir in Gott leben und sind." „Die wahre Freiheit ist im Einklang mit einer heiligen Notwendigkeit, dergleichen wir in der wesentlichen Erkenntnis empfinden, da Geist und Herz, nur durch ihr eigenes Gesetz gebunden, freiwillig bejahen, was notwendig ist." Und Zarathustra sieht in den gegensätzlichen Lehren: „alles ist Schicksal" und „alles ist Freiheit" nur Wähnen, nicht Wissen und träumt von Zeiten, „wo die Notwendigkeit die Freiheit selber war und selber mit dem Stachel der Freiheit spielte".

Also höchste Freiheit und tiefste Notwendigkeit sind eins? Wie sonderbar! Dann müsste ja der höchste, kühnste Aufschwung der Eigenkraft, der Persönlichkeit zugleich den Stempel der Notwendigkeit an sich tragen, d. h. das Anderskönnen aufheben.

Und so ist es. War's nicht die stärkste Persönlichkeit im Zeitalter der Persönlichkeiten, die den Herrschermächten der Erde gerade im höchsten Freiheitsmut entgegenrief: „Hier stehe ich. Ich kann nicht anders"? „Das Grösste tut nur, wer nicht anders kann", singt C. F. Meyer von diesem Luther, in dem hier Freiheit und Notwendigkeit eins geworden. Und vielleicht können wir nun die Persönlichkeit in

ihren Königsrechten restituieren, wenn wir sie ansprechen als die Individualität, die innere Notwendigkeit in sich trägt, die mehr ist als sie selbst, die Träger von Werten ist und darin eine Einheit von Subjekt und Objekt, eine Selbstdurchdringung des Subjekts mit objektivem Gehalt darstellt. Er gerade, der die Persönlichkeit am höchsten gepriesen und am vollsten entfaltet hat, Goethe, der Klassiker der Persönlichkeit, fühlte Freiheit und Notwendigkeit in sich eins werden und war, wie Siebeck uns jüngst gezeigt hat, erhaben über den geltenden Gegensatz von Determinismus und Indeterminismus. Und er lässt Iphigenie sprechen: „Gehorsam fühlt ich immer meine Seele am schönsten frei.“ Und er sieht das Kennzeichen des sittlichen Charakters darin, „durch freien Entschluss die Freiheit aufzugeben“.

Aber lehrte nicht Kant das Moralische gerade als Freiheit von Objekten?

Ja, wenn man die Objekte nur sinnlich versteht. Derselbe Kant aber lehrt ja gerade die Freiheit als Gesetzlichkeit und lehrt so, allerdings ohne es begreiflich zu machen, für die Moral eben auch die Einheit von Freiheit und Notwendigkeit. Denn das Gesetzliche ist ihm das Allgemeine und Notwendige.

Nun ja, Religion und Moral mögen sich noch binden, aber die Wissenschaft hat keinen Herrn, die Erkenntnis hat ihr Objekt stets unter sich, die Philosophie beugt sich nicht, das Denken bleibt reine Aktivität und geschieht in Freiheit ohne alle Notwendigkeit.

Ja, das Denken ist frei, und doch! Erkenntnis gibt es nur, wo das erkennende Subjekt nicht Spiel treibt oder Gewalt übt, sondern verstehend auf das Objekt eingeht, mit ihm übereinstimmt, und richtiges Denken gibt es nur in der Erfüllung der Denkgesetze. Das Denken als freie Aktion drängt in seiner höchsten Reinheit am tiefsten auf Allgemeinheit und Notwendigkeit.

Nun, so bleibt die Freiheit nur der Phantasie; dem Schaffen des Künstlers wenigstens kannst du doch nicht mehr Notwendigkeit auferlegen.

Und dennoch! Nimm das höchste Kunstwerk aus freiestem Schöpfergeist — es wirkt überzeugend, zwingend. Warum? Weil es am wenigsten den Eindruck der Willkür macht, weil alles in ihm an seiner Stelle steht, weil nichts an ihm anders sein darf, als es ist, weil alles an ihm tiefste innere Notwendigkeit zeigt. Und ist es Zufall, dass gerade der freieste, persönlichste Dichter, der Lyriker, sich bindet durch Reim, Rhythmus und Metrum, dass er für sein Innerlichstes den äusseren Halt, konstante Form und Gesetz, dass er für sein Freiestes Notwendigkeit sucht?

Nun wirren sich mir die Begriffe, nun wird mir aller Streit um Freiheit und Notwendigkeit sinnlos, wenn sie so überall ineinanderfliessen.

Ueberall? Sprachen wir nicht nur von den höchsten Erhebungen des Menschen, in denen allein das Leben wieder ganz wird, und das heisst Subjekt und Objekt des Erlebens, Bestimmendes und Bestimmtes, Freiheit und Notwendigkeit sich wiederfinden? Und dass es so ist, dass nur in den Idealmomenten des Lebens Freiheit und Notwendigkeit sich finden, sonst aber sich scheiden, wirst du selber anerkennen; denn der gültige Sprachgebrauch bestätigt es durch eine Tatsache, die nun erst verständlich wird. Unterscheiden wir nicht das ideal Notwendige, das sein s o l l, von dem real Notwendigen, das sein m u s s? Nun eben das Seinsollende gibt jene Notwendigkeit, die nur durch Freiheit und in Freiheit möglich ist. „Die volle Uebereinstimmung des Wollens mit dem Sollen", sagt auch der Determinist Lipps, „ergibt das Gefühl der sittlichen Freiheit". Was sein soll, muss nicht sein und gilt nur, ist ein Soll nur für den Willen, für den Freien, der es verwirklichen kann. Nur im verwirklichten Ideal sind Sollen und Sein, Freiheit und Notwendigkeit eins.

Nur die Freiheit kennt Gesetze und kann sie erfüllen. Scheint es nicht wunderbar, dass gerade des Menschen eigenste, freieste Funktionen, Wille, Gedanke und künstlerische Phantasie Gesetze haben sollen und im Guten, Wahren, Schönen Ziel und Norm erhalten? Könnte es nicht vielmehr ihr Höchstes sein, voll Willkür ins Unendliche zu schweifen? Aber sie sind eben nur der Ausflug des Subjekts, seine objektive Ergänzung zu suchen, und haben darin Ziel und Norm. Das Leben selber, so unendlich es ist, schneidet immer wieder die Unendlichkeit ab. Denn es drängt immer wieder aus der Gespaltenheit zur Einheit und Ganzheit zurück und stellt so an das Subjekt die Forderung, nur in immer höheren Kreisen sich wiederzufinden mit dem Objekt. Je weiter das Subjekt in seiner Freiheit ausgreift, desto höher muss es, um nicht selber leer zu werden, dem Objekt entgegenkommen in seiner Notwendigkeit. Je weiter die Reise, um so ersehnter, um so glänzender die Heimkehr. Und so wird gerade der höchste Aufschwung zur vollkommensten Zielerfassung, das höchste Ideal zur tiefsten Normbefriedigung, die höchste Freiheit zur reinsten Gesetzeserfüllung.

Aber sind nicht die Gesetze selber Willkür? Werden doch schon die Denkgesetze verschieden gefasst, und über die moralischen Gesetze und gar über die ästhetischen herrscht unentwirrbarer Streit!

Und doch bestreiten auch die Streiter nicht das Gute, Wahre, Schöne als Ziele der seelischen Aktionen. Und darin suchen sie allesamt, bewusst oder unbewusst, die Harmonie des Subjekts mit dem Objekt. Doch weil das Subjekt immer neu wird und das Objekt immer vielseitiger, wird der Ausgleich immer streitiger und ist auf immer mannigfaltigeren Wegen immer ferner und höher zu suchen. Das Leben wird immer individueller und spezieller, immer gespaltener; Subjekt und Objekt können sich immer schwerer finden, im Einzelbild der Kunst noch eher als im Totalen der

Philosophie oder gar im Absoluten der Religion. Ideal und Wirklichkeit, Sollen und Sein klaffen weiter und weiter auseinander. Freiheit und Notwendigkeit schärfen sich mehr und mehr in ihrem Gegensatz und finden sich seltener und seltener zusammen, und doch bleibt diese Wiedervereinigung das ewig letzte und höchste Erlebnis, das heute im Auseinanderleben, in der lauten Zerstreuung des Tages so unverständlich geworden, von dem man nur ahnend, verheissend noch reden darf im einsamen Schweigen der Nacht.

Droben aber wandeln schweigend die Sterne ihre Bahn und ahnen nichts von jenem Kampf der Freiheit und Notwendigkeit in der Menschenbrust. Sie wandeln noch in tiefer Unbewusstheit diesseits des Gegensatzes, in dem der Mensch lebt und strebt und nach dessen Jenseits er wiederum sich sehnt. Warum ist aber gerade der Mensch hineingestellt in diesen Kampf, der unter ihm und über ihm schweigt? Warum musste erst der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit aufbrechen, wenn es doch Ziel und Ideal ist, dass er im Ausgleich zur Ruhe kommt?

Weil die Seligkeit des Friedens erst durch den Kampf erlebt wird, weil die Einheit vor der Trennung dumpf und leer ist, weil sie durch die Trennung erst Wert und Grösse, erst Bewusstsein erlangt. Denn das Bewusstsein selber lebt nur in diesem Gegensatz, lebt in der Spaltung von Subjekt und Objekt, von Bestimmendem und Bestimmten, und das heisst von Freiheit und Notwendigkeit. Das Bewusstsein aber ist das denkende Leben. Denken und Leben tragen selber diesen Streit in sich, der in der Theorie nur zu schärfstem Bewusstsein niederschlägt als Streit des Determinismus und Indeterminismus. Und nun erst klärt sich und öffnet sich das Problem in ganzer Tiefe als das urdialektische. Darum drängt es zu disputierender Behandlung als seiner eingeborenen Entfaltungsform, weil es das Streitproblem als solches ist, weil der Streit des Lebens und gerade des bewusste-

sten Lebens, des Denkens, weil aller Inhalt der Weltgeschichte wie der Philosophiegeschichte der ewige Streit von Subjekt und Objekt ist, von Bestimmendem und Bestimmtem, von Freiem und Notwendigem.

Aber dann müssten ja Deterministen und Indeterministen ewig streiten?

Sie werden ewig streiten, wie sie schon ewig gestritten haben. Und es ist gut so. „Ohne den Widerspruch von Notwendigkeit und Freiheit", sagt Schelling ahnungsvoll, „würde nicht Philosophie allein, sondern jedes höhere Wollen in den Tod versinken." Von der Lösung aber eines Streites kann man nur reden, wenn man seine Notwendigkeit, seine Geschichte, seine Parteien erklärt hat. Nun erkennst du, dass sie im Leben und Denken selber wurzeln. Nun verstehst du, warum der Streit so ewig währt, warum die schärfsten Gegensätze des Determinismus und Indeterminismus, wie in der Spaltung des Bewusstseins, zusammen aufbrachen, so zwischen Stoa und Epikur, zwischen Augustin und Pelagius, zwischen Reformation und Renaissance, als Laurentius Valla, Pico von Mirandola, Pomponatius, Erasmus so laut die Freiheit verkündeten, die Luther und Calvin so tiefgreifend bestritten. Nun aber begreifst du auch, dass die Gegensätze nicht ohne einander, dass sie ineinander leben müssen, wie auch der Indeterminismus Unfreiheit anerkennt und auch härteste Deterministen, auch Stoa, Augustin, Spinoza, nach Euckens feiner Beobachtung, ihren Gegensatz, die Freiheit in irgend einer Form aufnehmen mussten, wie aber grösste Denker gerade, ein Platon oder Aristoteles, ein Kant oder Hegel in ausgesprochenem oder schweigendem Ausgleich erhaben sind über jenen Gegensatz — gleich Goethe und gleich allen Helden der Menschheit in jener Freiheit atmen, von der G. Keller spricht, „die Gott selbst eigen ist und die den, der sie kennt, keine böse Tat begehen lässt", die also eins ist mit der Notwendigkeit. Wenn aber Proklus den Göttern und den

Tieren die Freiheit abspricht, so meint er die Freiheit, die getrennt ist von der Notwendigkeit. Doch der Mensch ist der Kämpfer, d. h. er trägt in sich den Streit zwischen Freiheit und Notwendigkeit, die über ihm, in seinen eigenen höchsten Leistungen wieder eins werden, wie sie unter ihm, in der Natur noch nicht geschieden sind.

Wenn dies so ist — und ich folge dir gern —, dann musst du wohl wieder anerkennen, dass die Notwendigkeit der Natur nur Deutung ist, dass nur der Mensch ihr das Netz der Kausalität übergeworfen.

Die Naturkausalität ist Deutung und mehr als Deutung. Lass dich nur weiterführen, mag auch unser Pfad noch einsamer werden und dunkler und ahnungsvoller.

Doch ich verstehe schon dies nicht, wie die Kausalität Deutung und zugleich mehr als Deutung, also Wirklichkeit sein kann.

Lass uns wieder vom Menschen ausgehen, in dem wir die Kausalität ja als wirklich anerkannten, als Erlebnis; nach seinem Erlebnis deutend findet ein Mensch sie im andern wieder. Ist sie aber darum in diesem andern Menschen weniger Erlebnis, weil jener sie von aussen nur durch Deutung erfassen konnte? So kann die Kausalität Erlebnis und Deutung zugleich sein, jenes für die Selbstbetrachtung, dieses für die Fremdbetrachtung.

In beider Hinsicht gilt sie doch nur für den Menschen.

Doch zeigte sich uns die Kausalität nicht im Menschen als Organismus, damit in jedem Organismus als solchem wirksam, wenn auch in den Niederungen der organischen Natur noch nicht bewusst hervortretend als Gegensatz der Freiheit und Notwendigkeit, so doch schon angelegt als Gegensatz von Selbständigkeit und Abhängigkeit, von Spontaneität und Zwang?

Aber wenn die Kausalität auch im Organismus als solchem wirksam und also wirklich ist, so versagt sie doch nicht

nur für die anorganische Natur, sondern auch für die Beziehungen der Organismen und bleibt hier menschliche Deutung.

So sind Herrschaft, Selbständigkeit, Abhängigkeit, Zwang unter den Organismen nicht ihr Erlebnis, sondern nur menschliche Deutung? Nein, in den Beziehungen der Organismen ist die Kausalität so wirksam wie im organischen Leben selber, in das sie ja einschlagen. Die Beziehungen der Organismen entfalten sich ja selber organisch. Der Organisationsprozess spielt vor und nach, unter und über dem Organismus. Wie willst du den Organismus und seine Beziehungen in der Wurzel scheiden, wenn gerade bei den niedersten Lebensstufen der Zoologe schwanken kann, ob er ein vielgliedriges Lebewesen oder einen losen Zusammenhang von Individuen vor sich hat? Und noch auf der höchsten Lebensstufe und hier erst recht schreitet der Organisationsprozess über den Organismus hinaus. Nicht nur der Mensch als Ganzes gliedert sich organisch ein in Familie, Staat und andere Gemeinschaften, sondern jede seiner Lebenstendenzen und Entfaltungsformen baut sich ins Objektive und Soziale organisch aus. Alles Leben stammt aus Organisation und drängt zu weiterer Organisation.

Alles Leben — ja! Aber für das Unlebendige, für das Anorganische und auch für das Verhältnis des Organischen zum Anorganischen, für diese Hauptmasse des Seienden versagt unsere organische Kausalität und bleibt wieder nur die Deutung.

Ist es nicht sonderbar, dass die Kausalität gerade dort versagen soll, wo sie am meisten gefunden wird, in der Welt der sog. Mechanismen? Aber der Organismus ist eben kein absoluter Gegensatz zum Mechanismus, sondern trägt selber Mechanismus in sich als die passive Seite seiner Kausalität, als das Komplement seiner Aktivität. Je höher der Organismus, desto reicher sein Mechanismus, desto mehr mecha-

nische Funktionen in sich hat er nötig, bis er seine mechanisch funktionierenden Organe künstlich fortsetzt in Instrumenten und Maschinen. So wird von der anorganischen Welt ein Stück nach dem andern dem Organismus angegliedert. Je höher seine Selbständigkeit, desto mehr Abhängigkeiten braucht er. Je höher seine variierende Kraft, desto mehr Konstanten lagert er ab und baut er sich aus als Variationsmittel für die weitere konstante Sphäre, die er beherrscht. Denn beherrschen heisst ja für ihn variieren können. Mögen all die Mechanismen in ihm und um ihn auch ihre Dienstbarkeit nicht fühlen, für ihn sind sie dienstbar, sind sie kausal abhängig, ja, die Kausalität ist das Gesetz ihrer Formung, ist wirklich in ihnen, weil sie für die Wirksamkeit gebaut sind.

Und wenn er ein Zauberer wäre, was ist all die mechanische Sphäre, die er bewegt, beherrscht, gegen die ganze übrige anorganische Welt, in der es keine wirklichen Abhängigkeiten, also keine reale Kausalität gibt ?

Aber ist denn die Grenze des Organischen und des Anorganischen wirklich so starr? Woher kam das Organische? Und sind nicht all die Systembildungen der anorganischen Natur schon deutliche Vorläufer der Organisation, enthalten sie nicht darin schon kausale Abhängigkeiten? Baut sich nicht schon die anorganische Natur aus indifferentem Zustand zu Systemen von Konstanten, Zusammenhängen periodischer Bewegungen aus? Baut sie sich nicht so deutlich als Mechanismus aus, dass für sie gerade die Gesetze der Mechanik gefunden wurden? Und doch soll die Kausalität in ihr nur menschliche Deutung sein?

Gegeben ist doch nur die Konstanz ihrer Bewegungen und die Verkettung dieser Konstanten.

D. h. gegeben ist, was genau wie ein Mechanismus aussieht, und es soll doch keiner sein? Wie willst du die nun einmal gegebene Konstanz in der Natur, die Systembildung,

den Zusammenhang, die „Gesetzlichkeit“ der Natur erklären? Wenn sie ein Mechanismus nur scheint, wie kommt es, dass sie einer scheint, dass unsere Deutung so gut auf sie passt?

Ich gebe zu, es bleibt trotz all unserer früheren Reden ein Rätsel, und nun fühle ich mich wieder im dunklen Labyrinth und greife nach deiner Führerhand.

Ja, es ist das Rätsel der Natur —.

Du stockst schon wieder und wendest dich ab. Willst du zuletzt mich noch allein lassen in einer Nacht, die dunkler ist als diese, weil sie ohne Sterne ist?

Die Sterne sollst du sehen auch in jener Nacht, wenn du erst dort den Himmel siehst; so lass uns vorwärts tasten. Ich bin ein Suchender wie du, und ich stocke nur, weil ich weiss: der Schritt, der nun kommt, ist nicht für jedermann.

So willst du vom Wege abweichen?

Nein, ich will ihn in gerader Richtung fortsetzen auf die Höhe, zum Ausblick. Wir haben den Mechanismus vom Organismus aus begriffen als sein passives Komplement, seine Unterlage, Ergänzung, Fortsetzung, als Instrument und Medium der organischen Kraft, als die Konstante, an der und durch die sich die Variante, die Selbstbewegung des organischen Wesens entfaltet. In diesem organisch-mechanischen Zusammenhange gibt es Aktives und Passives, Bestimmendes und Bestimmtes, gibt es Kausalität. Die grosse anorganische Natur aber ausserhalb der Organismenwirkung bleibt ein Rätsel darum, weil sie sich in der Konstanz und Verkettung ihrer Bewegungen als Mechanismus darstellt und doch als solcher unbegreiflich ist, so lange nicht ihr Konstantes in einer Variante, ihre Gebundenheit in einem Selbständigen, ihre Passivität in einem Aktiven ihr Komplement erhalten, kurz, so lange ihre Mechanik nicht eine organische Ergänzung findet.

So willst du eine organische Kraft als Ergänzung zur Welt erdichten?

Wenn du erdichtet nennst, was die Logik fordert und die Tatsachen nahelegen! Die Welt als blosser Mechanismus ist eine sinnlose Halbheit, eine Maschine ohne Technik, ein Mittel ohne Zweck, ein Passivum ohne Aktivum. Die Weltentwicklung rein aus mechanischer Konstanz, also ihre Aenderung aus dem sich Gleichbleibenden ist nicht nur ein Rätsel, sondern ein Widerspruch; sie fordert schon im Anorganischen eine variierende Kraft; sie muss auch weiter eine organisierende Kraft in sich tragen; sonst wird die Entstehung der Organismen zum Wunder. Ja, Wunder und Widerspruch wird die Welt ohne eine variierende, organisierende Kraft. Mit dieser Kraft aber wird zugleich die Welt erst wirklich ein Mechanismus, mit ihrer Setzung kommt die mechanistische Auffassung erst zu ihrem relativen Recht und kommt die Kausalität erst zu ihrer ganzen realen Gültigkeit.

Aber wer ist diese variierende, organisierende Kraft? Ist es Gott?

Still! Du rufst ein Wort hinaus, das sich dem Suchenden nur in Scham und Scheu, in Ahnen und Zweifeln auf die Lippen drängt! Sprich leiser und störe nicht den grossen Schlaf der Welt. Sieh die Sterne stehn am stillen Himmel, die Blätter hängen schwebend in schweigender Luft, die Blumen ruh'n — kein Laut, kein Hauch! Halte den Atem an, lass das Leben stauen in dieser tiefen Pause der Welt, besinne dich, ja, besinne dich — und schon spielt dein Denken wieder, ein Seufzer kommt dir über die Lippen, das Blut kreist wieder in Herz und Schläfen, und gleichzeitig kreist der Saft der Pflanzen, die Blüten öffnen sich leise, die Lüfte weben und singen wieder, die Quellen rauschen in der Erde, und die Sterne droben wandern ihren Weg. Sind wir nicht Teilnehmer der grossen Weltwandlung, Mitlebende im Schwung des All, Mikrokosmen im Makrokosmus, raschlaufende Sekundenzeiger der Weltuhr, ausgestellte Wachen im schlafenden Heer der Welt? Und die Welt ist entweder ein

Chaos — dann weisen wir uns selbst aus der Welt hinaus — oder ein Kosmos, d. h. ein Organismus. In ihrer Konstanz und Verkettung stellt sie sich dar als Mechanismus. Aber wir können die Welt als Mechanismus nur verstehen, wenn wir sie zugleich als Organismus verstehen. Denn wir verstehen den Mechanismus nur als Unterlage oder Wirkung des Organismus. Und nun erst wird uns die Natur verständlich in ihrer Trägheit und Gebundenheit, ihrer Konstanz, ihrer körperlichen Masse, ihrer schweren, harten Objektivität. Sie ist eben der Stoff für eine Kraft, die Konstante zu einer Variante, das Abhängige zu einem Freien, der Körper zu einer Seele, das Objekt zu einem Subjekt. Wir allerdings sehen von der Welt nur das Körperliche, die Objektseite, aber das liegt nicht an der Welt, sondern an unserm Sehen. Denn sehen heisst schon etwas nur körperlich fassen, etwas rein als vis-à-vis, als Objekt nehmen. Der Sehende allein ist im Sehakt Subjekt, und damit schon ist alles Sehen ewig zur Einseitigkeit verurteilt. Wie wir bei andern Menschen, von denen wir auch nur den Körper, den Automaten sehen, doch ein Subjekt anerkennen müssen, so können wir auch die Welt nicht einschränken auf die gebundene Objektseite, die wir allein greifen. Die Welt als blosser materieller Mechanismus, d. h. als blosses Objekt ist das Extrem anthropozentrischer Auffassung, ein Extrem bis zur Unsinnigkeit. Denn was ist ein Objekt ohne Subjekt, ein Stoff ohne Kraft, ein Passivum ohne Aktivum, ein Gebundenes ohne Bindendes? Gerade weil sich die Welt so massiv objektiv gibt, so konstant, so mechanisch, so erzkörperlich, ruft sie um so dringender zu ihrer logischen Ergänzung und faktischen Erklärung nach einem Weltsubjekt.

Doch was kann dies Weltsubjekt anderes sein als Gott?

Du sagst es; ich aber beneide diejenigen, die solchen Namen auf hellem Markte ausrufen können, denen er mehr sagt als geheime Sehnsucht und fernes Ziel. Wir sind nur

Gottsucher; er aber ist immer schwerer zu finden. Denn je schärfer und feiner unser Leben sich spaltet, je tiefer wir die Welt sezieren, um so ferner rückt die organische Einheit. Sie rückt um so ferner, weil sie um so höher rückt, je mehr für unsere Erkenntnis die Weltmannigfaltigkeit wächst, die jener Einheit zu unterstehen hat. Der modern wissenschaftliche Atheismus ist, nach der Kehrseite betrachtet, eine Reverenz vor Gott und besagt, dass Gott nicht mehr auf der Strasse zu finden ist. Die zentrifugale Tendenz des modernen Lebens und Denkens ist nicht eine Leugnung des Zentrums, sondern nur eine ausschreitende Abkehr von ihm und eine indirekte Anerkennung. Und wirklich, je mehr zugleich die moderne Wissenschaft die Welt als Zusammenhang sieht, desto mehr sieht sie in ihr eben Zentralisation und Organisation. Je mehr sie die Welt als System sieht, desto mehr fordert sie ein beherrschendes Weltprinzip. Je mehr sie die Welt als Mechanismus sieht, desto mehr drängt sie ja auf einen Welttechniker. Je stärker sie die Kausalität behauptet, dies unsichtbare Weltband, je fester sie die Welt gebunden findet, desto mehr setzt sie ein übermaterielles Bindendes.

Sage mir noch deutlicher: wie verhält sich nun die Welt zu diesem bindenden Prinzip, zu Gott?

Du hast mir das Herz geöffnet zu einem Bekenntnis, das ich mir selber noch kaum zu machen gewagt; so sollst du jetzt in der stillsten Stunde unseres Lebens, in dieser Entrückung von Raum und Zeit noch hören, als was mir die Welt erscheint. Was dem Menschen seine Glieder und Geräte sind, das ist die Welt für Gott: sein Körper und sein Instrument. Damit allein ist die Kausalität ganz gerettet, die passive wie die aktive, der Mechanismus und — die Freiheit.

Sonderbar! Und ich meinte, dies alles gerade widerspreche einander, die Gottesmacht hebe die menschliche Freiheit auf, die Freiheit hebe den Weltmechanismus auf, und dieser wieder hebe Gott auf.

Doch es ist umgekehrt: die Gegensätze ergänzen sich. Je mehr, je einseitiger die Welt als Mechanismus betont wird um so mehr ruft sie und rief sie schon immer nach dem göttlichen Techniker. Mechanismus und Freiheit aber werden beide nur verständlich und wirklich durch den Organismus, dessen beide Seiten sie darstellen: gleichsam sein Unteres und sein Oberes, die sich darum gegenseitig fordern. Denn was ist der Organismus anderes als der selbständige, lebendige oder freie Mechanismus? Im Organismus erst wird die Kausalität verständlich und wirklich; denn in seiner Selbstbestimmung allein ist Bestimmendes und Bestimmtes, Aktives und Passives, Ursache und Wirkung gegeben, und die Kausalität verlangt beides. Nur wenn die Welt ein Organismus ist, oder mindestens die Wirkung einer organischen Kraft, gibt es eine reale Kausalität.

Ich begreife jetzt alles, nur eines nicht: wenn die Welt der Mechanismus Gottes ist, wo bleibt die Freiheit des Menschen? Mit der Welt als Organismus ist allerdings der Mechanismus wie die Freiheit gerettet, aber der Mechanismus allein für die Welt, die Freiheit allein für Gott.

Nennst du dies wirklich eine organische Auffassung: ein fremdes Gegenüber von freier Einheit und absolut gebundener Unendlichkeit? Nennst du den Staat einen wirklichen Organismus, in dem ein Tyrann über Millionen Sklaven gebietet? So hat allerdings das absolutistische 17. Jahrhundert Gott und Welt bloss als Techniker und Maschine fremd gegenübergestellt. Wenn dies der Sinn der Welt ist, so brauchte sie kein Leben zu enthalten, so brauchte sie nur tote Masse zu sein in Gottes Hand. Aber das Organische liegt gerade in der Durchdringung, im Ineinanderwirken des Lenkenden und des Gelenkten. Im Organismus gerade gibt es einen Uebergang zwischen Freiheit und Mechanismus, eine Relativität beider. Eine freiwillige Bewegung kann mehr oder minder zur mecha-

nischen herabsinken, eine sonst mechanische Bewegung kann zu ihrer Variierung mehr oder minder ins Freie und Bewusste gehoben werden. Die Freiheit kann unter sich den dunklen Mechanismus walten lassen, sie kann aber auch mit der Helle des Bewusstseins und der Magie des Willens beherrschend in die körperlichsten Tiefen des Mechanischen dringen. Wie das Bewusstsein Grade hat und in Uebergängen versinkt ins Unbewusste, so hat eben auch die Freiheit ihren Stufenabstieg vom bewussten Willen durch das Halbdunkel des Trieblebens bis ins Reflektorische und Automatische, bis in die Nacht des Körperlichen, vom Intellektuellen bis ins Physiologische, von der persönlichsten, feinsten Variante bis zur generellsten, starrsten Konstante. Und ist es im Weltganzen anders? Ist nicht die Pflanze relativ freier als der Boden, dem sie entwächst, das Tier freier als die Pflanze, die es verzehrt, der Mensch freier als das Tier, das er sich vorspannt? Und weiter! Das Instrument des Menschen zeigt sich frei oder variierend gegen den Körper, den es bewegt, aber zugleich abhängig und konstant gegenüber der Hand, von der es bewegt wird; die Hand wiederum erscheint frei, variierend gegen ihr Instrument, aber abhängig und konstant gegen den Trieb, der sie lenkt: der Trieb endlich, so frei, variierend gegen das körperliche Organ, ist eine beherrschbare Konstante für den Willen. Begreifst du nun, dass etwas zugleich frei und gebunden erscheinen kann, sozusagen nach unten frei, nach oben gebunden, nach vorwärts Ursache, nach rückwärts Wirkung, und dass eben dies der Sinn des Kausalzusammenhanges ist, in dem jedes Wesen zugleich in verschiedener Richtung Ursache und Wirkung ist, — und wunderbar! — dass eben dies in anderer Wendung zugleich die Lehre der theologia mystica ist, die den Menschen frei sein lässt nach unten, frei auch zu sündigen, aber nach oben gebunden, Geschöpf und Gefäss Gottes? Wie die Freiheit und das Bewusstsein, das erst die Freiheit macht, vom Menschen und im

Menschen in Stufen abfallen, so können Freiheit und Bewusstsein auch über die menschliche Höhe hinaussteigen. Wie es im Menschen allerlei Unterbewusstsein gibt, gleichsam Unterseelen, Organseelen, so gehören die Bewusstseine der Menschen vielleicht zum Unterbewusstsein des Weltorganismus, daher das Dämmerlicht ihrer Erkenntnis! Jeder Organismus, und wohl auch der Weltorganismus, trägt eine Skala in sich von relativer Bewusstheit und Freiheit zur Unbewusstheit und Gebundenheit, sozusagen von seinem Zentrum zu seiner Peripherie, von seiner Innerlichkeit zu seiner Aeusserlichkeit, von seiner Seele zu seinem Körper, von seinem Lebendigen zu seinem Toten, von seiner Variation zu seiner Konstanz. Jedes Freiere bindet ein Unfreieres und wird von einem noch Freieren gebunden, jede Variante wird Konstante für eine höhere Variante, jede Kraft Stoff für eine höhere Kraft, jedes Subjekt Objekt für ein höheres Subjekt. Gott als die organische Einheit der Welt, als das Weltsubjekt, die Weltkraft, die Weltvariante, ist so gerade nicht pantheistisch gedacht, nicht als das Universalstė, Totale der Welt, sondern gerade als das Individuellste der Welt, als die Weltperson. Und so ist diese organische Auffassung gerade die Umkehrung der gewöhnlichen, die unten in der Welt das Einzelne und Wechselnde sieht und oben Gott als das grosse Allgemeine, als die ewige Konstanz im Wandel der Welt. Nein, Gott gerade ist der wahrhaft Einzelne, der ewig Neue und Freie, der Schaffende und Wirkende, die Weltvariante; unten aber in der Welt wohnt das ewig Träge und Gleiche, das Generelle und Konstante. Wie eines organischen Wesens harte Knochen und Geräte starren die Steine. Wäre Konstanz der Sinn der Welt, so wären wir allesamt Steine, so wären die Steine das Erste und Letzte der Welt. Aber die Steine sind eben nicht ein Ursprüngliches, sondern ein gewordenes Extrem, das seinen Gegenpol fordert; das Leben ist nicht eine späte künstliche Komplikation des Toten. Sinn

und Wesen, Ursprung und Ziel der Welt ist nicht die Materie, nicht die Konstanz, nicht die Substanz, sondern die Funktion. Die Steine sind selber erst versteinert, das Tote ist nur gestorbenes Leben, die Körper sind nur verdichtete Funktion, das sinnlich Wahrnehmbare besteht in Wahrheit aus periodischen, mechanischen Schwingungen, das Konstante in Wahrheit aus gleichmässiger Bewegung. Und dieses Zeitalter wird es verstehen, das die festesten Stoffe in Prozesse sich zersetzen und jetzt die Atome zerbröckeln sah, das die Materie mit Ostwald in Energien und mit Mach gar in Empfindungen auflöste! Die Blindheit der Mechanistik, die als das Ursprüngliche die starre Masse setzt und alles zuletzt durch Druck und Stoss erklärt, ward von Stallo schon als den kosmologischen Tatsachen widersprechend gezeigt, und Faraday schon, Maxwell und Lord Kelvin haben erklärt, dass, was dem Begriff der Materie zugrunde liege, die Konstanz und Kontinuität an der Materie sei, und dass so die Ruhe und das Gleichgewicht nur aus der Bewegung zu verstehen seien. Und so meine ich: in dem Bewegungsgegensatz von Variation und Konstanz, damit schliesslich von Freiheit und Notwendigkeit finden Geist und Materie ihre letzte Auflösung, die einheitliche Erklärung ihres Wesens, ihres Verhältnisses, ihres Gegensatzes und ihres Ueberganges. Die Welt ein Kampf von Geist und Materie d. h. ein Kampf der Variante und der Konstante, des Freien und des Trägen, und so die Welt im Tiefsten ein moralisches Problem! Die Welt ein Kampf, aber auch ein Ausgleich, eine Harmonie! Die Materie in ihrer Konstanz wird erst verständlich als Komplement und Folie der Variation, als Ablagerung zum Postament und Verdichtung zum Medium des Geistes. Und so baut sich die Welt als Wandlung auf von der Konstanz niederster Bewegungen, von dem Mechanismus, der als materielle Welt erscheint, in steigender Variation und Befreiung bis hinauf zu Gott als freier Weltvariante. Unten die Körperwelt, gebaut als instrumen-

tale Unterlage der Weltsymphonie und wirksam als dienende Begleitung in der strengen Rhythmik und Periodik ihrer Schwingungen, dann die Polyphonie höher steigend, gleichsam aus dem dumpfen Trommelwirbel allerniederster Naturpotenzen hinauf zur klaren Menschenstimme; Gott aber führt das Thema und bestimmt die Melodie. Und so entfaltet sich das Spiel der Weltbewegungen, die Welt als Organismus: nach unten immer körperlicher, mechanischer, konstanter, nach oben immer bewusster, freier, variierender. Diese drei Tendenzen aber zeigten sich als eine; denn die Variation selber wirkt erweckend und führt in ihrer Steigerung zum Bewusstsein; das Bewusstsein selber lebt nur in der Variation, in Mannigfaltigkeit und Wechsel und erlischt im Einen und Gleichen; die bewusste Variation selber wiederum ist schon Wahl, und das heisst Freiheit. Die konstante Bewegung aber wird an sich schon unbewusst, mechanisch und verdichtet sich schliesslich zum Organ, zum erscheinenden Körper. In den Körpern der Natur spielt das Mechanische des Weltorganismus. Aber die Organismenstufen zeigen den Uebergang vom Mechanischen zum Freien, vom Unbewussten zum Bewussten, vom Körper zur Seele. Und fast kann man sagen: was für die niederen Organismen Seele ist, wird für die höheren Organismen Körper, Mechanismus, Organ. Wie das Tier in seinen niedersten Funktionen die höchsten der Pflanze in sich trägt, so birgt der Mensch in seinen Organen und Trieben gleichsam Tierseelen, und so wiederum können die Menschenseelen Organe und Triebe sein für Gott. Und wie der Trieb entweder sich selbst folgen kann oder dem höheren Willen, so kann der Mensch sich selbst folgen oder Gott, überhaupt jeder höheren organischen Einheit, die über dem Menschen von jetzt und hier sich aufbaut, sei's auch nur die eigene zu Würde, Konsequenz und Charakter erweiterte Persönlichkeit, die das Ich des Moments aufschauend über sich hat. Kraft seines Bewusstseins hat

der Mensch die Wahl, die Freiheit. Aber nur scheinbar betätigt er seine Freiheit, indem er sich selbst folgt; in Wahrheit lässt er sich da von seinem Jetzt und Hier tragen, lässt er seine gegebene Richtung walten, versinkt er in Konstanz, artet er aus wie der Trieb, der blindlings sich selbst folgt. Gerade indem er sich selbst folgt, verzichtet er auf seine Freiheit, und gerade indem er dem Höheren folgt, betätigt er sie, variiert er seine Richtung, erhebt er sich über sein Gegebenes. Gerade in der Selbstsucht, im egoistischen Trieb entschläft, versinkt die Freiheit, gerade zur Hingebung schwingt sie sich auf. Der Wert der Freiheit liegt in der Hingebung, aber auch der Wert der Hingebung in der Freiheit. Im Sklavendienst versinkt der Mensch nicht minder als in der Selbstsucht. Und wie der beste Staat grösstmögliche Freiheit mit grösstmöglicher Einheit verbindet, wie er die Hingebung seiner Bürger als eine Frucht ihrer Freiheit empfängt, wie im vollendetsten Organismus die Glieder möglichst gelöst und selbständig und zugleich möglichst geschlossen und einheitlich sich bewegen, und wie sie am freiesten sich zeigen in der Gebundenheit des Tanzes, wenn sie im Schwung des Ganzen aufgehen, so fühlt sich der Mensch am freiesten in der Selbstvergessenheit, so fühlt er sich am höchsten schwingend und wie erlöst in seiner eigenen Hingebung. In Freiheit dem Ganzen dienen — das ist das Höchste. Denn auch der wildeste, lauteste Freiheitsstolze ersehnt im Stillen einmal den Augenblick, wo er den heissen Kopf schweigend, selbstvergessen eintauchen kann in eine Flut, die tiefer ist als er. Der Mensch erlebt sich ja doch nur am Andern. Er sucht sich und findet sich, um sich weiterzugeben, aber dann sei's in Freiheit an ein Höheres! Der Wert der Lösung liegt nur in einer höheren Bindung, aber auch der Wert der höchsten Bindung liegt nur in der voraufgegangenen Lösung. Je grösser er ist, um so mehr löst sich der Mensch aus dem szenischen Mechanismus, aus den Kulissen der Natur, um so mehr arbeitet er sich

heraus aus einem Choristen und Statisten des Weltdramas zum Solisten, und das heisst zum persönlichsten, freiesten Interpreten der göttlichen Komposition. Und wir alle können durch Hingebung in Freiheit als Schicksalsträger Schicksalsbildner sein und in jedem Berufe berufen sein zu grossen oder kleinen Propheten — durch Hingebung in Freiheit.

Nun wird es Tag. Noch schwimmen die Linien in Dämmerung; doch ich sehe die Nacht entfliehen und fühle den Morgen. Die Berge erheben sich, die Wälder entschleiern sich rauschend und singend, der See klärt sich zum hellen Spiegel des Himmels, der seine Strahlen sendet wie erleuchtende Propheten. Ja, ich ahne es: die Natur ist der Leib Gottes! Wir aber, Geist von seinem Geist, erleben die Welt wie Steuermänner das Meer, bald lenkend, bald getrieben auf kurzer Reise, auf schwankem Schiff, zur Hingebung berufen in Freiheit.

Ja, wir erleben die Welt, und die Welt erlebt uns. Die Zeit, da unsere Freiheit ein Gespenst und die Welt so tot erschien, die Nacht ist dahin. Nun lebt die Welt. Das schlafende Heer ist erwacht. Die Wachen gehen heim.
